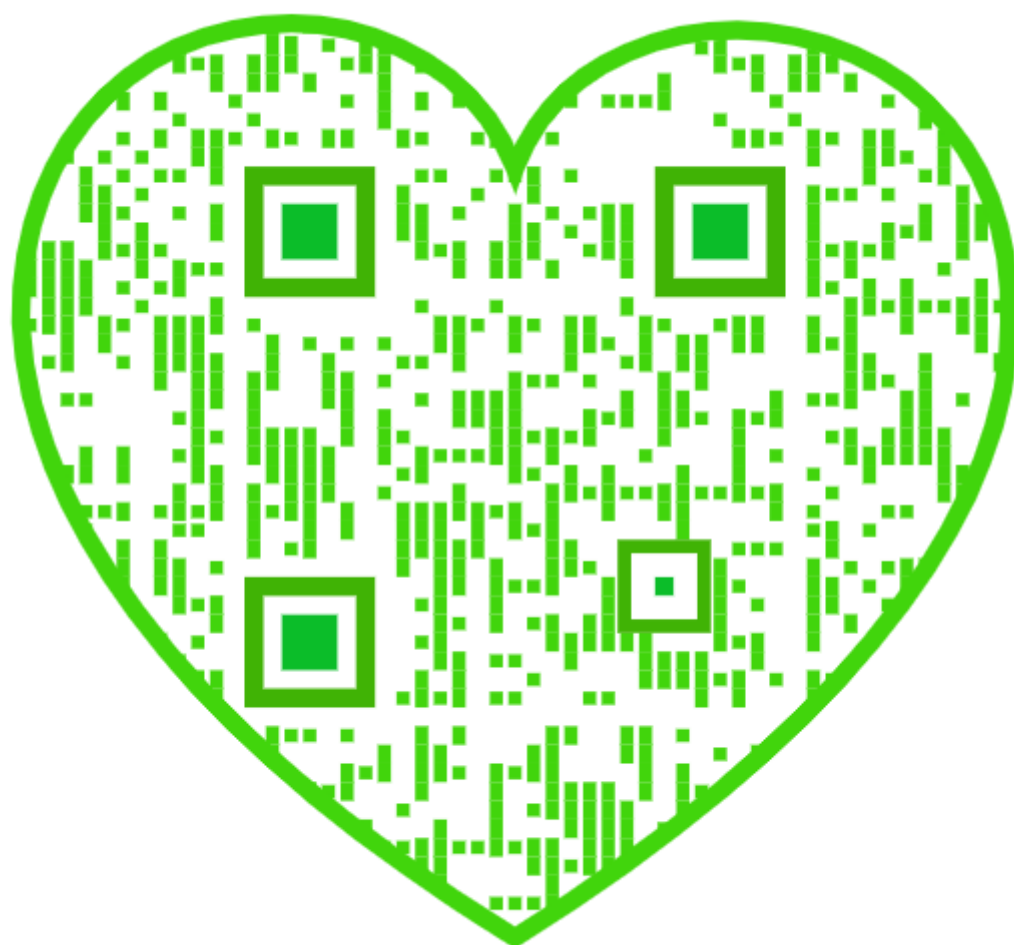


DR B. J. H. OVINK

DE ZEKERHEID
DER
MENSCHELIJKE
KENNIS



DE ZEKERHEID DER MENSCHELIJKE KENNIS

DE ZEKERHEID DER MENSCHELIJKE KENNIS

DOOR

DR B. J. H. OVINK

Hoogleraar aan de Universiteit te Utrecht



ZUTPHEN — W. J. THIEME & CIE — MCMXXVIII

Aan mijn broeder
Dr. Wouter Salomon Ovink
Arts te Wezep

VOORREDE.

Dit boek is geboren uit de overtuiging, dat Kant's filosofie niet alleen nog niet verouderd is, maar zelfs eerst in de toekomst — wanneer zij eindelijk eens meer algemeen zal zijn begrepen — hare kracht ten volle zal ontplooien. Het staat bij mij vast, dat het jongere geslacht niet zijn kostbaren tijd verspilt, wanneer het, allerlei beroemde moderne wijsgeeren voorloopig ter zijde latend, vòòr alles door een grondige studie van Kant's hoofdwerken tracht door te dringen in wat deze denker ons te zeggen heeft. Tot zulk een studie zou ik mijn lezers willen prikkelen, niet het minst door hen opmerkzaam te maken op een bepaald gedeelte der literatuur over Kant. Want deze in haar geheel bevat ongelooflijk veel oppervlakkigs, verkeers en misleidends. Nog ten volle actueel zijn de, in 1871 neergeschreven, woorden van Hermann Cohen:

„Sonst behutsame Forscher haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu betreiben, dass es in allem Ernste fraglich werden musste, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen gepriesene Denkergrösse des Mannes bestehen mag. Dieses Verfahren hat seinen guten Grund: man hatte sich mit Kant ab zu finden und konnte nicht mit ihm fertig werden. Aber solche Beispiele, in der ‚objectiven‘ Geschichtsdarstellung von den Besseren gegeben, müssen bei dem Anfänger Flüchtigkeit im Denken erzeugen. Wenn Kant so offenliegende Fehler begangen hat, so verlohnt es sich nicht der Mühe, ihn gründlich und mit

VIII

Hingabe durch zu arbeiten. Ohne volle Hingabe aber lässt sich kein Geist begreifen, dem man nicht gleicht. Wenn daher der Philosophie, wie es heutzutage Viele aussprechen, nur durch Kant wieder aufgeholfen werden kann, so thut vor Allem die Einsicht Noth, dass dieser ein *Genius* ist. Dann wird alles kluge Besserwissen füglich schweigen, die eigene Weisheit sich gedulden, bis man mit Ernst und Eifer durch die schwierigen Sätze sich hindurchgedacht hat, bis man das Kantische Gebäude vom Einzelnen zum Ganzen und abwärts sicher durchschreiten kann”.

Inderdaad: Kant is een genie. En wat een genie heeft uitgesproken over de diepste en moeilijkste vragen van het menselijk denken, kunnen niet-genieën — en hiertoe behoorren ook vele bekende filosofen — niet in korten tijd tot hun geestelijk eigendom maken. Dit kan eerst geschieden in een door het vertrouwen in den gekozen leidsman bezielde, geduldige, hardnekkig volgehouden geestesworsteling.

Experto crede Ruperto. Toen ik in 1897 in het Tweemaandelijksch Tijdschrift Kants „Transcendentale methode” verheerlijkte, meende ik zijn hoofdgedachten vrijwel te verstaan. Ga ik echter na, wat ik toen bij mijn eigen woorden dacht, en wat ik sedert dien begrepen heb, dan moet ik bekennen: „Ik had toen van de eigenlijke moeilijkheden in de logische en psychologische problemen niet veel meer dan een schemerachtig besef. Met name de verhouding van de theoretische tot de praktische Rede en de functie van deze in betrekking tot het christelijk geloof, was mij toen nog in hooge mate onklaar”.

Wij leven heden ten dage in een wonderlijken geestestoe-stand. Aangaande het principieelste verkeert men allerwege in de grootste onzekerheid. „Der bei weitem ernsthafteste Gegner ist heute der Skeptizismus. Die scharfe Kritik, die wir an Allem zu üben gewohnt geworden sind, lässt sehr viele nicht mehr zu einer Ueberzeugung kommen. Es bleibt bei

IX

blossen Denken von metaphysischen Möglichkeiten, aber keine wird akzeptiert'' (K. Oesterreich, 1915).

En wat Vinet over zijn tijd schreef, geldt ook nog voor den onzen. „Le mal le plus évident de notre siècle ou peut-être le symptôme le plus évident de son mal, n'est-il pas l'absence presque universelle de convictions en religion, en morale, en politique même? Ce ne sont pas seulement les convictions, c'est la conviction qui fait défaut. La source même de la croyance semble tarie. Le scepticisme est devenu le tempérament du siècle. La conscience ne rend plus d'oracles. On dirait d'un membre paralysé, d'un organe mort, d'un sens éteint. On dirait que cette génération, à force de tout comprendre, est devenu incapable de rien juger. Tout est probable, tout est plausible, mais également tout, le oui comme le non sur chaque question; et parce qu'on ne rejette rien, on n'accepte rien non plus Le ciment des croyances communes ne liant plus entre eux les membres de la société, ils sont mêlés sans être unis, la spirituelle et seule véritable unité a disparu; et chacun gravitant désormais vers soi-même, l'individualisme paraît devoir être le dernier mot de notre développement philosophique et social''.

Het moet dan wel aan niet weinigen aanmatigend-apodiktisch en paradoxaal in de ooren klinken, wanneer men beweert: „òf filosofie als strenge wetenschap is een onding, òf er kan maar één ware wijze van filosofeeren zijn en deze is de kritische''.

Naar mijn overtuiging heeft Kant voor de filosofie van onzen tijd dezelfde taak te vervullen, als Sokrates voor den zijnen, nl.: het vernietigen der hoogmoedige pretenties van het intellectualisme, van het theoretisch kennen, door een zoo consequent mogelijk doorgevoerde logische behandeling der hoogste woorden, een zoo grondig mogelijke kritiek van die algemeenste begrippen, die wij bij het reflecteeren over onzen eigen geest en de daarmede corresponderende werkelijkheid

wel gebruiken *moeten*. Het is vòòr alles van gewicht, dat wij ons eens weer klaar bewust maken, wat discursief denken is en volbrengen kan, wat eigenlijk „constateeren”, „verklaren” en „begrijpen” beteekent, — en er zoo toe komen te begrijpen, waarom wij sommige fundamenteele (en juist daarom eenvoudige en familiare) dingen nooit zullen kunnen begrijpen.

Door Kants kritisch onderzoek van de aan al ons discursieve denken ten grondslag liggende begrippen, worden deze begrippen *anders*. Veel van wat vanzelfsprekend en gemakkelijk scheen, wordt onzeker en moeilijk. Omgekeerd: veel van wat voor een uiterst ingewikkeld probleem geldt, wordt betrekkelijk eenvoudig of valt als probleem geheel weg. Deze kritische arbeid kan dien ondraaglijken last van ons nemen, die het getheoretiseer van vorige geslachten met hun vaak radikaal verkeerde probleemstellingen ons op de schouders gelegd heeft, en er zoo toe bijdragen, ons tegenover het mysterie der werkelijkheid, waarin wij leven, weer die deemoedig-religieuze houding te doen aannemen, die ons beperkte geesten betaamt. En in het bijzonder voor de theologie kan een beter doordringen in Kants filosofie van groote beteekenis zijn. Terecht zegt Cohen: „Durch die Wiederaufrichtung der Kantischen Autorität würde den philosophischen Studien unabsehbare Förderung bereitet werden”.

Ik meende nu mijn doel het best te kunnen bereiken door eerst in een historisch overzicht het allerbelangrijkste van wat vòòr Kant over de grondslagen van het menschelijk werkelijkheids-bewustzijn gedacht is, te bespreken, parafraseerend, kritiseerend en met den lezer medefilosofeerend, en dan ten slotte eenige aanwijzingen te geven betreffende den zin, waarin Kants grondbegrippen op te vatten zijn. Veel belangrijks moest ik daarbij ter zijde laten; alleen op de hoofdzaken kon ik eenig licht doen vallen. In het historisch overzicht zal ik de begrippen telkens slechts tot op zekere hoogte ontwikkelen, om er dan later toe terug te keeren, er in een ander

XI

verband dieper op in te gaan en andere kanten naar voren te brengen. Hierdoor zal ik soms meermalen nagenoeg hetzelfde moeten uitspreken. Maar men zou, een bekende spreuk varieerend, kunnen zeggen: „bis cum dicis idem, non est idem”. Bovendien is het nuttig en noodig sommige waarheden, zelfs op ongewone, paradoxale, op het effect berekende wijze, altijd opnieuw als het ware in te hameren. Want zij worden altijd weer vergeten. Men meent maar al te licht, zekere vooroordeelen geheel overwonnen te hebben terwijl men later bekennen moet, zich er nog steeds door te hebben laten leiden en van de wijs brengen. Men kan een stelling in het algemeen als waar aanvaarden en toch nalaten er alle consequenties uit te trekken, haar in alle bijzonderheden streng door te voeren. Nooit kan eigenlijk iemand beweren, dat hij over een verkregen inzicht ten allen tijde de volle beschikking heeft. Het kan steeds weer verduisterd of verzwakt worden en moet altijd opnieuw worden veroverd. En dan is het ook telkens weer verrassend. Groot is nu eenmaal, ook bij geoefende denkers, de macht van de frase, den sleur. Er ligt nu eenmaal in de eindige zinnelijk gegeven werkelijkheid, waarin wij ons bewegen, tegenover het Oneindige, dat ons draagt, een geweldige sofistieke overredingskracht, die ons het onhoudbare altijd weer aanprijmelijk weet te doen vinden.

Utrecht, Januari 1928.

INLEIDING.

ALGEMEENE OPMERKINGEN OVER HET MENSCHELIJKE KENNEN.

§ 1. De moeilijkheden in het strenge kennis-begrip.

Dat de mensch tot op zekere hoogte de werkelijkheid kennen kan, dat hij als vast en onvervreemdbaar bezit van haar een zeker kapitaal van weten heeft, — dat schijnt kortweg een feit, welks zekerheid alleen betwijfeld kan worden door spitsvondige filosofen, die zich een air van bijzondere diepzinnigheid geven willen.

Ook de onontwikkelde mensch, die niets beredeneeren en bewijzen kan, bezit zulk een kennis van de werkelijkheid. Zonder deze zou hij immers niet als mensch kunen leven. Om dit te kunnen, moet hij, door zijn ervaring van het verleden, op de toekomst kunnen rekenen. Door zijn kennen moet hij in zekeren zin boven den tijd kunnen staan, tot op zekere hoogte onafhankelijk zijn van het „hier en nu”, hij moet dus een weten hebben van dat boventijdelijke, begripsmatig-wetmatige, waaraan de toekomst is onderworpen, evenals het verledene daaraan is onderworpen geweest. De mensch moet vast en zeker kunnen weten, dat de toekomst in algemeene trekken *hetzelfde* zijn zal, wat het verleden geweest is. Hij moet door zijn voorstellingen en begrippen althans tot op zekere hoogte de werkelijkheid kunnen *beheerschen*.

Wat beteekent dan nu, tegenover dit onbetwistbare feit, de bekende uitspraak van Sokrates, dat hij niets zeker wist dan

zijn niet-weten! Sokrates wist talloze dingen met absolute zekerheid, zoo bv. dat hij een Athener was, dat ijzer roesten kan en dat het drinken van een giftbeker den dood tengevolge heeft. En hij wist, dat hij dat alles wist. Zijn uitspraak was dus bloot een niet ernstig gemeente boutade, een dier paradoxale frases, waarmee men effect behalen wil en den indruk maken van bijzondere diepzinnigheid.

Intusschen, er is weten en weten. Er is een weten, dat alleen op het heden en de een beperkten tijd durende dingen betrekking heeft. De oordeelen, waarin het uitgesproken wordt, verliezen in 't algemeen hun beteekenis als de dingen, waarover zij handelen, en de personen, in wier geest zij voorkomen, veranderen of verdwijnen. Ik weet b.v. in bijzonderheden, hoe mijn studeerkamer er op dit oogenblik uitziet. Maar dit weten gaat te niet als mijn huis afbrandt en ik zelf ophoud te bestaan.

Het is echter niet dit weten, dat door de skeptici betwijfeld wordt. Er is een ander weten, een weten van datgene wat niet verandert en niet vergaat; een weten, dat bestaat in oordeelen over het eeuwig *blijvende*, datgene, wat men noemt: het *diepere* of *diepste wezen* of ook kortweg: het *wezen* der werkelijkheid. Dit weten is eigen aan de Wetenschap. En de drager, de bezitter van dit weten is niet de individueele mensch, maar de Menschheid. De vergankelijke individueele menschen kunnen er meer of minder deel aan hebben. En geen individueel mensch kan de telkens in de menschheid voorhanden Wetenschap bezitten in haar geheel. Deze Wetenschap is een soort hooger weten, een gesublimeerd weten, dat zich verre verheft boven het gewone ervaringsweten, waaruit het zich ontwikkeld heeft, hoewel het tegenover het laatste nooit streng afgesloten is. Bv. het oordeel, dat ijzer onder bepaalde omstandigheden roest, behoort zoowel tot het gewone kennen als tot het kennen der Wetenschap.

Dat nu de menschheid naast de vergankelijke, oppervlak-

kige, voor het gewone leven voldoende *natuurkennis* ook blijvende, diepgaande *natuurwetenschap* bezit, kan, naar het schijnt, evenmin betwijfeld worden. Dat was misschien mogelijk in de dagen van Sokrates, maar niet meer in onze eeuw van de triomfen der fysika en chemie en der op deze berustende techniek. Wij hebben natuurwetenschap en wij weten dat wij ze hebben. Wetenschap, die niet zeker weten zou, dat zij wetenschap is, schijnt een onding. Is het niet waar, wat Spinoza zegt (*Ethica*, II Prop. 21): „*simulac quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire, quod scit*”?

En toch, bij eenig nadenken wordt dit „bezit” onzeker en (naarmate ons bij voortgezet nadenken de eischen van het strenge begrijpen, weten en bewijzen klaarder tot bewustzijn komen) zelfs zoo onzeker, dat wij duizelen en die triumfantelijke uitspraak van zooveel aanmerkelijk moeten verzwakken. Wij eindigen met de verklaring: „ongetwijfeld moet de menschheid, zoolang zij bestaat, een zeker soort weten bezitten. Hoe echter dit weten beoordeeld worden moet, dit blijft een uiterst moeilijk probleem”.

Beschouwen wij eens het kennen der ruimtewereld, dat algemeen voor veel zekerder, in zijn methode evidentier en bewijsbaarder gehouden wordt, dan het kennen der geestelijke dingen.

Ieder eenigermate deskundige stemt toe, dat onze natuurwetenschap, (NW) zij moge dan nog zooveel bereikt hebben, nog gebrekkig en onvoltooid is. Kunnen wij zeggen: „wij kennen wel is waar slechts een deel der ruimtelijke werkelijkheid, maar dat deel kennen wij dan ook volkomen, op volmaakte wijze?” De arbeid der NW. bestaat in twee dingen: 1^e. het constateeren van feiten, het bloote vaststellen dat iets zoo en zoo is, en 2^e. het verklaren dier feiten, aan te toonen dat die feiten niet anders dan zoo en zoo zijn kunnen, m.a.w. het wegwerken der toevalligheid, die aan het feit als zoodanig aanleeft. Welnu, er is in de natuur

nog onnoemelijk veel feitelijks, dat wij nog niet geconstateerd hebben. En onder het wel als feit gekende is nog zeer veel, dat wij nog niet als noodwendig ingezien en verklaard hebben. Uit datgene nu, wat nog niet geconstateerd en verklaard is, moet dus ook op het reeds geconstateerde en verklaarde altijd een nieuw licht kunnen vallen, waardoor het anders geconstateerd en anders begrepen wordt. Het wordt immers ook algemeen erkend als de eigenaardigheid der NW., dat zij onophoudelijk zichzelf verdiept en verbetert. Aldoor werkt zij aan haar eigen volmaking. Zij schrijdt voort in een streng bepaalde „richting”.

Wanneer wij het hebben over *de* natuurwetenschap, gebruiken wij onvermijdelijk zekere beelden en analogieën. Wij denken haar bv. als een soort gebouw, dat door den arbeid der vorige menschengeslachten al tot op zekere hoogte (dus voor een deel) is opgetrokken. Dien geestesarbeid zouden de latere geslachten dan hebben voort te zetten. Maar blijft dan bij haar, evenals bij een gebouw, het vorige onveranderd voortbestaan? De NW. zal toch onophoudelijk zichzelf verbeteren! En dan, niemand begint van een gebouw de fundamenten te leggen en op die fundamenten voort te bouwen, voordat hij in zijn geest een beeld heeft van het gebouw als voltooid geheel, en zonder aan te nemen dat het geheele gebouw binnen zekeren tijd volkomen afgewerkt zal kunnen worden. Kunnen wij echter de mogelijkheid aannemen, dat de NW. ooit geheel en volledig zal zijn tot stand gebracht; hebben wij nu ook maar de flauwste voorstelling van wat zij bv. na honderd eeuwen wezen zal? Onwillekeurig stellen wij ons de NW. voor als een soort wezen, ja, als een persoon. Wij zeggen immers: „de NW. leert dit en dat”. „De NW. beweegt zich, schrijdt bewust voort in een bepaalde richting”. Maar als iemand bewust zich in een zekere richting beweegt, dan moet hij toch wel een eindpunt, een doel op het oog hebben. Kan nu een absoluut eindpunt van den weg, dien

de NW. aflegt, gedacht worden?? Wij zeggen, dat de NW. „zich ontwikkelt”. Ontwikkelt zij zich echter op dezelfde wijze als een eikel zich tot eik ontwikkelt? Wij voelen hier overal tegenstrijdigheden. De ontwikkeling van eikel tot eik houdt op, wanneer een zeker eindpunt bereikt is. Kan echter de NW. in haar voortschrijden, in hare ontwikkeling, ooit zulk een eindpunt bereiken?

Het kennen der NW. berust op de tegenstelling: zinnelijke waarneming en denken (redelijkheid). Het ontwikkelt zich aan het zoogenaamde „gegevene” (de feiten), waarvan het de redelijkheid meer en meer tracht te ontdekken en vast te stellen. Het bestaat in een geestelijke beweging, een steeds beter vragen en een steeds beter antwoorden, zòò, dat de betere antwoorden altijd weer tot betere vragen leiden.

Kan deze geestelijke beweging nu zichzelf tot stilstand brengen? Kan in dit proces een laatste vraag en een laatste antwoord worden gedacht?

Was het genoemde eindpunt bereikt, dan zouden eigenlijk alle nu geldende tegenstellingen zijn opgeheven; de tegenstelling tusschen waarneming en denken, tusschen het enkele (concrete) geval en de natuurwet, het bijzondere en het algemeene, tusschen constateeren en begrijpen, het relatieve en het absolute, het eindige en het oneindige. Is dit geen absurde gedachte?

En wie zou de drager, de bezitter van zulk een voltooid NW. kunnen zijn? Zeer zeker niet de menschheid. Een alwetende menschheid, die door haar bewustzijn de werkelijkheid in haar geheel zou overzien en de toekomst tot in de kleinste bijzonderheden met onfeilbare zekerheid zou kunnen uitrekenen, of liever: voor oogen hebben — zulk een menschheid zou een onding wezen. Het geestelijk leven der menschheid bestaat in een spanning, een dualisme, een strijd tusschen natuur en geest, noodwendigheid en vrijheid, niet-weten en weten.

Het schijnt dus, dat wij moeten zeggen: „de *quantitatieve*

uitgebreidheid onzer NW. hangt ten nauwste samen met hare *qualiteit*. Onze NW. zal daarom altijd on-af blijven, omdat zij is: een kennis van inferieure kwaliteit. Zij *is* niet en kan nooit worden: het hoogste, en dus: het *echte*, strenge kennen der werkelijkheid. Zij is en blijft slechts *menschelijk* kennen, d.i. het kennen van een beperkten geest.

Maar nu komen wij in een andere moeilijkheid. Kan het kennen = werkelijkheidsbewustzijn *graden* hebben? Op de vraag: „wanneer hebben wij kennis?” schijnt toch geantwoord te moeten worden: „wanneer wij over de werkelijkheid een waar oordeel uitspreken, bv. $2 \times 2 = 4$ ”. Maar kan nu een oordeel anders wezen dan of kortweg waar of kortweg onwaar? Kan het in zwakkeren of sterkeren graad waar wezen? Kunnen er verschillende *wijzen* van kennen worden aangenomen, waarvan de eene *beter* is dan de andere? Dit schijnt ongerijmd.

Wij kunnen zoo redeneeren: Kennen is werkelijkheidsbewustzijn. Dat van een kikvorsch is nu ongetwijfeld lager dan dat van een hond. Zet een kikvorsch op dezelfde plaats als een hond, bv. in een kamer. Dezelfde werkelijkheid zal dan voor den een veel meer, veel rijker zijn dan voor den ander. Het werkelijkheidsbewustzijn, het kenvermogen van den tweede staat dus hooger, is van betere kwaliteit dan dat van den eersten. En evenzoo is ons menschelijk kenvermogen weer veel beter dan dat van een hond.

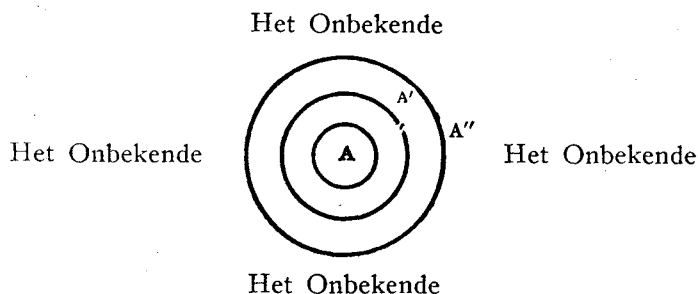
Zoo zegt William James: „ik geloof, dat wij menschen vrijwel in dezelfde verhouding staan tot het geheel der werkelijkheid, als waarin onze kleine honden en katten staan tot het geheel van het menschelijk leven. Zij wonen naast ons in onze kamers en raken aan ons leven. Zij nemen deel aan tooneelen, van wier beteekenis zij geen besef hebben. Zoo raken wij aan het wijde leven der dingen zonder het te verstaan”.

Dit klinkt heel aardig. Maar zijn wij menschen dan als het ware de honden en katten van Uebermensen, en deze weer

de honden en katten van Ueber-übermensen en zoo tot in het oneindige? Hebben wij menschen niet juist andersom het sterke besef, dat wij in ons kennend bewustzijn *direct* staan tegenover *de* (de ééne, echte) werkelijkheid?

Komt James' opvatting overeen met het zelfgevoel der op wiskunde steunende natuurwetenschap? Heeft deze niet de vaste overtuiging, met hare oordeel-stelsels direct, onmiddellijk het echte (en dus diepste) wezen der werkelijkheid te grijpen en uit te drukken? Neemt zij niet noodwendig aan, dat er maar één echte werkelijkheid is en zijn kan, en dat zij met hare begrippen het ééne wezen dier werkelijkheid beheerscht?

Dit overwegend, voelen wij dat in onze vroegere uitspraak over het onophoudelijk-zichzelf-verbeteren der NW. toch iets bedenkelijks zit. Als deze zichzelf *beter* maakt, moet zij toch perse al iets *goeds* in zich hebben, iets dat voorgoed vast staat. De zaak kan nooit zoo gedacht worden, dat *alle* vroegere weten door het latere zou kunnen beïnvloed (en in het ergste geval opgeheven en te niet gedaan) worden. Er moet in het weten een zekere continuïteit bestaan. Wordt in het algemeen een menschelijk kennen toegelaten, dan moet ook een kapitaal van bereikt (voor goed verworven) weten worden aangenomen, dat door geen later bereikte inzichten in zijn geldigheid kan worden aangetast. Men kan zich de zaak zoo voorstellen:



A zou dan zijn: het gebied der hedendaagsche NW (goed geconstateerde feiten en de hiervan gevonden verklaring). En dit gebied zou dan, door een immanente kracht, zich bv. na een eeuw uitbreiden tot A', na twee eeuwen tot A'', enz. enz. Maar steeds zou daarom heen liggen: het gebied van het Onbekende.

Het onbekende zou dan echter altijd zijn: het *nog* onbekende. Het zou nooit kunnen wezen: het *absoluut* onbekende. Wanneer wij eenmaal A, A' A'' etc. als het gebied van het (zij het ook: tot op zekere hoogte) bekende laten gelden, kunnen wij nooit toegeven dat wij van het er om heen liggende absoluut niets zouden weten. Wij moeten aannemen, dat dit laatste in zijn diepste wezen niet iets hebben kan, wat met het wezen van A, A' A'' enz. in strijd is, wat de waarheid der oordeelen in A, A' etc. tot onwaarheid zou kunnen maken; dat het in zijn diepste wezen zekere grondtrekken met A enz. *gemeen* heeft, zoodat dus in A etc. niets voorkomen kan, wat eventueel door wat er buiten ligt zou kunnen worden vernietigd. M.a.w. wij moeten aannemen, dat wij menschen de werkelijkheid in haar afgesloten totaliteit toch op zekere wijze door ons denken *beheerschen*. Was dat niet het geval, dan zouden wij niet aangaande het geringste in de gebieden A, A' etc. volkomen *zeker* kunnen wezen. Elk waar oordeel, dat zich daar bevindt, moet in zijn waarheid onafhankelijk wezen van alle macht in hemel en op aarde. Zelfs voor God moet het onmogelijk zijn, zulk een oordeel onwaar, ongeldig te maken.

In deze tegenstelling van „deel” en „geheel” ligt blijkbaar de groote moeilijkheid. In zijn diepzinnige dialogen Parmenides en Sophistes toont Plato zich hiervan ten volle bewust. Zeer vele wijsgeeren voelen de eigenlijke moeilijkheid niet, omdat zij genoeg nemen met een vaag en slap kennisbegrip en beheerscht worden door de bijna onuitroeibare opvatting van het kennen als een „afbeelden” of copieeren (in en door den menschegeest) eener (onafhankelijk van

dien menschegeest) zoogenaamd „op zich zelf” „existerende”, in den grond als niet-geestelijk gedachte, werkelijkheid 1). Zulk een afbeelden kan natuurlijk (en moet zelfs) bij „gedeelten” gaan. En dat het afgebeeld-wordende „er zijn” moet, existeeren moet, voordat er van een afbeelden sprake zijn kan, is evident.

Wanneer wij zeggen, dat al ons menschelijk kennen wel een kennen, maar toch niet het diepste of hoogste werkelijkheids-kennen is, dan moeten wij, om dit oordeel te kunnen uitspreken, ons kennen toch wel kunnen afmeten aan een ander bovenmenschelijk kennen, dat dan het diepste of hoogste (eigenlijk alleen ware, strenge, echte) kennen zijn zou. En wanneer wij dus van dit laatste een begrip hebben, dan moeten wij ons den inhoud van dit begrip ook door begrippen duidelijk kunnen maken. —

Ter voorloopige oriëntering willen wij eens trachten dit te doen, waarbij echter incorrecte voorstellingen en uitdrukkingen niet geheel vermeden kunnen worden.

Als drager of bezitter van het volmaakte kennen moet aangenomen worden: een Ik, dat van niets buiten zich afhangt, een volkomen *vrij*, volkomen geestelijk *levende* absolute geest. Een kennend Ik, en wel in het bijzonder het volmaakt kennende Ik, kan niet zijn: een dood ding, een abstract gedachte substantie, functioneerend als een mechanisme, zij het dan ook als een psychisch (of zelfs geestelijk) mechanisme.

1) Zoo zegt mr. S. van Houten in een zijner eerste geschriften (Das Causalitätsgesetz in der Sozialwissenschaft pg. 22): „Der freie wissenschaftliche Denker gleicht einem Menschen, der in nächtlicher Stunde bei einem Lichte im Freien sitzt. Das in nächster Nähe Befindliche sieht er deutlich; dann noch die Umrisse eines Kreises von Gegenständen, die vom Lichte gestreift werden; weiter aber umgiebt ihn ein etwas unheimliches Dunkel. Der Wille wird in dieser Lage unangenehm berührt; wo das Wissen (!) aufhört, wird darum die bei weniger Entwickelten lebhaft Phantasie vom Willen angeregt, sich angenehme hoffnungsreiche Bilder aus zu malen. Wie in einem Panorama geht in den Köpfen der philosophisch Unentwickelten das Reale, aus Geschichte und Erfahrung Bekannte (!), in eine von der Phantasie bemalten Wand über”.

Zoo denken het, ondanks alle verzekeringen van het tegendeel, zeer vele filosofen.

Echte kennis is *inzicht*. En inzicht vereischt een geestelijk levend wezen dat *inziet*. Het onbeperkte inzicht kan alleen toekomen aan een van alles buiten zich vrijen, souverainheerschenden geest.

Het is niet zoo, als nog maar al te veel aangenomen wordt, dat echt kennen gedeeltelijk onvrij zou kunnen zijn, gedeeltelijk zou kunnen beheerscht worden door iets anders, gebonden zijn aan (zich richtend naar) een nu eenmaal zoo en zoo zijnde, voorhandene, „daseiende” wereld van „dingen”. Plato, onder den invloed van Parmenides, was de eerste, die tegen deze opvatting met kracht en geestdrift in verzet is gekomen.

De gewone menschen, zegt hij in zijn Protagoras (352 A) beschouwen het weten (de *ἐπιστήμη*) als iets, wat niet machtig is, niet-leidend, niet-heerschend, *οὐκ ἰσχυρόν οὐδ' ἡγεμονικόν οὐδ' ἀρχικόν*. Het is in hun oogen een soort slaaf, die zich door allerlei andere machten moet laten rondsleuren. Reeds Anaxagoras trouwens verklaart den geest (*νοῦς*) voor *αὐτοκρατής* (absoluut souverain) en *ἀμύγης* (*μέμικται οὐδενὶ χρόνῳ*) d.i. „zuiver”, „rein”. Hij zegt „over *alles* heerscht de geest”. En Aristoteles, deze uitspraak aanhalend (De anima III. 4. pg. 429) identificeert kortweg kennen en heerschen (*γινώσκειν* en *κρατεῖν*).

Het volmaakt kennende Ik heeft het diepste (boventijdelijke) „wezen” der werkelijkheid *in* zich. Het heeft dit wezen niet „tegenover” zich, het staat er eerder „boven”. Om zich van dit wezen bewust te worden, om tot zichzelf te kunnen „zeggen” hoe het is, behoeft het zich dus door niets ter wereld buiten zich, door niets wat het niet „zelf” is, te laten leiden. Het heeft alleen zichzelf te „beschouwen” (*θεωρεῖν*) om onmiddellijk, zonder eenige geestesinspanning, te kunnen constateeren „zoo en zoo is het”. Het is zelfgenoegzaam in

zijn kennen (*αὐτάρετης*)¹⁾. Het is onafhankelijk van de werkelijkheid en beheerscht haar, omdat het zelf de werkelijkheid is. De werkelijkheid *moet* zijn, zooals het kennend Ik tot zichzelf zegt, dat zij is. Het oordeelt immers over zich „zelf”. En dit „zelf” heeft niets ter wereld „boven” zich. Wat het kennende Ik in een oordeel uitspreekt, dat *is*, en het *is* alleen daardoor, dat het kennende Ik dit oordeel uitspreekt.

Voordat het kennende Ik zijn blik op de werkelijkheid richt, weet het al, hoe deze zijn moet en zijn *zal*. Als het „wezen” der werkelijkheid ter zijner beschikking hebbend, is het immers onafhankelijk van den *tijd* en wat zich daarin zou gelieven te vertoonen (*φαίνεσθαι*). Er *kàn* eenvoudig in de toekomst, die toch ook tot de gekende werkelijkheid behoort, zich niets vertoonen (als „gegevenheid”, als bruut „feit” zich opdringen) waarop het kennend Ik al niet zou gerekend hebben, daar het immers *de* werkelijkheid (en dat zal toch wel beteekenen: de geheele werkelijkheid) *in* zich heeft. Er *kàn* niets „verschijnen”, wat een eenmaal uitgesproken oordeel van het kennende Ik zou kunnen opheffen of te niet doen. Want het kennende Ik heeft de geheele werkelijkheid in zijn macht.

Het kennend Ik kan dus met absolute zekerheid zeggen, hoe de toekomst, in de geringste bijzonderheden, zijn zal, omdat niets van het Zijnde voor zijn blik verborgen en aan zijn macht onttrokken is; omdat het alle denkbare nu's op gelijke wijze vòòr zich hebbend, niet gebonden is aan het voorstellen van het op een bepaald nu aanwezige (praesente), maar absoluut „repraesenteerend” is. Het zegt immers tot zichzelf wat van *de* werkelijkheid „geldt”. In dit gelden ligt het absoluut-boventijdelijke. Het kan niet, als bij een staatswet, beginnen en ophouden. Op dit unieke gelden is het

1) Hier hebben wij den echten zin van het beruchte apriori. Het kennisoordeel wordt niet „achterna” van de werkelijkheid „afgelezen” maar staat „van te voren” vast, omdat het direct in het kennend bewustzijn ontspringt.

„alles vervloeit” van Heraklitus niet toepasselijk ¹⁾). Deze geldigheid is absoluut vast en van niets afhankelijk dan van den geest zelf.

Hoe weinig kunnen wij hier uitrichten met die bewering, dat voorstelling (*δόξα*) dan weten (*ἐπιστήμη*) zijn zou, wanneer zij met het wezen der werkelijkheid „overeenstemt”! Hoe onbruikbaar is hier die analogie van het „afbeelden”, „copieeren”, „reproduceeren”, waarmee men zich het kennisbegrip tracht te verduidelijken of pasklaar te maken!

Om te kunnen afbeelden moet ik het af te beelden ding vòòr mij, praesent hebben, in een reeks nu's. Ik ben er afhankelijk van en moet er mij „naar richten”. Een schilder kan zijn tienjarigen zoon niet afbeelden, zooals deze er op zijn twintigste jaar zal uitzien. Hij moet eenvoudig afwachten, of die zoon na tien jaar nog praesent zijn zal, en hoe hij zich dan zal vertoonen.

Hemelhoog verheft zich dit geschilderde volmaakte kennen boven ons menschelijk kennen. Het is eigenlijk „iets geheel anders”. En als wij ons hiervan goed rekenschap geven, moeten wij ons afvragen of de kennende geest, die van dit volmaakte kennen de bezitter en drager is, de absolute geest, nog wel het geringste met onzen menschelijken geest gemeen hebben kan. Ja, wij moeten ons afvragen, of wij niet de (bij de beschrijving van dit volmaakte kennen) gebruikte uitdrukkingen als al te gebrekkig moeten terugnemen. Is zelfs de term „kennen” hier nog wel toelaatbaar?

Ons menschelijk kennen bestaat in oordeelen. En wanneer wij oordeelen, spreken wij altijd een *bepaald* oordeel uit, een oordeel dat het wezen van een *deel* der werkelijkheid uitdrukt, dit en *niet* een ander oordeel. Maar welke aanleiding zou het absolute Ik kunnen hebben om op een bepaald „deel”

¹⁾ Plato, Kratylus 440B. Het wezen zelf van het kennen (*αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνώσεως*) kan niet in iets anders overgaan.

van zijn bewustzijnsinhoud, op dit en *niet* een ander deel zijner werkelijkheid, den blik te richten? Kan van zijn standpunt de werkelijkheid beschouwd worden als iets, dat deelen heeft? Het schijnt, dat het woordje „niet” voor hem niet den geringsten zin hebben kan. En daaruit schijnt weer te volgen, dat ruimte en tijd voor dit absolute Ik geheel wegvallen. Ruimte en tijd kunnen alleen beteekenis hebben voor een identificeerend en onderscheidend (menschelijk) Ik, hetwelk oordeelt, dat het eene ruimte- en tijdsdeel het andere „niet” is. Ja, het absolute Ik schijnt niet eens te kunnen oordeelen (tot zich „zelf”, „zeggen”): „Ik ben” of „Ik leef”. Want de begrippen „zeggen”, „zelf”, „Ik” „zijn” en „leven” hebben alleen zin door een *relatie*, een tegenstelling tot een niet-zelf, niet-zijn, enz.

Kennen = werkelijkheidsbewustzijn. Bij ons menschen gaat dit werkelijkheidsbewustzijn naar verschillende richtingen uiteen, splitst zich in verschillende (door niet-identieke standpunten of gezichtspunten bepaalde) oordeelsgebieden. Daarover zal later uitvoeriger gehandeld worden. Wij bepalen ons hier tot de opmerking dat het begrip „kennen” in den regel in veel te beperkten zin genomen wordt. Met kennen („Erkennntniss”) bedoelt men veelal uitsluitend het zoogenaamd theoretisch-wetenschappelijk kennen, bestaande in 1^e het constateeren, beschrijven en analyseeren van het in zinnelijke voorstelling voorhandene, en 2^e het aanwijzen (verklaren) van den, eveneens als feitelijk voorhanden aangenomen, samenhang waarin het eene feit staat tot de andere feiten. Maar naast dit bepaalde werkelijkheidsbewustzijn hebben wij menschen in ons recht, onze zedelijkheid, onze kunst en ons godsdienstig geloof toch nog andere werkelijkheidsbewustheden, nog andere soorten van kennen.

Welnu, ook deze laatste soorten van kennen schijnen aan den Absoluten geest geenszins eigen te kunnen zijn. Dat bij hem van geloof, eerbied, aanbidding geen sprake wezen

kan, is evident. En hoe hij het schoone als zoodanig zou kunnen constateeren, en daarvan „genieten”, kunnen wij ons eveneens moeilijk voorstellen. Maar ook een soort zedelijk bewustzijn schijnen wij aan dat absolute Ik te moeten ontzeggen. Hoe zouden de begrippen „willen”, „handelen”, „doel” „goed” op dit Ik van toepassing kunnen zijn!

Alle willen en handelen veronderstelt een „streven”. En het absolute Ik *kàn* niet streven. Streven kan alleen een Ik, dat niet de geheele werkelijkheid *in* zich heeft, dat niet de geheele werkelijkheid door zijn bewustzijn „beheerscht”, dat spreken kan van een „niet-zijnde”, van iets dat nu nog niet in het aanzijn is, maar in een „later nu” door hem zelf in het aanzijn geroepen worden zal. Voor het absolute Ik kan de term „het niet-zijnde” geen zin hebben. Het is immers zelf de geheele werkelijkheid. „Goed-zijn” en „zijn” vallen bij hem samen. De werkelijkheid, die door den Absoluten geest gekend wordt, *is* eenvoudig goed, omdat er „buiten” deze werkelijkheid niets anders is. Het kennen van den Absoluten geest is geheel vrij, is louter zelfbewustheid.

Wat in onzen menscheest in verschillende (alle met het „kennen” in verband staande) functies is uiteengerukt — begrijpen, willen, kunnen, scheppen, zijn (en heeten) — dat moet in den Absoluten geest samenvallen, als één *ἀμέριστος ἰδέα*. Kunnen wij ons van zulk een realiteit ook maar de flauwste voorstelling vormen? Wij hebben hier te doen met dat begrip, dat Spinoza gebruikt, om er zijn wijsgeerig stelsel op te bouwen, het begrip der *causa sui*. Maar het begrip van een Zijn, dat zijn eigen grond is, het begrip van „den letzten Träger aller Dinge” dat wij zoo „unentbehrlich bedürfen”, is volgens Kant „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange nicht den schwindelichten Eindruck auf das Gemüth; denn sie *miszt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des

Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: dasz ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; auszer mir ist nichts, ohne das, was bloz durch meinen Willen etwas ist, *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns”.

Wij menschen, in ons kennen, meenen voor ons te zien: een verlichte vlakke, de zoogenaamd „existeerende” werkelijkheid. Maar draaien wij ons om, om na te gaan, vanwaar dat licht komt, dan worden wij verblind. Het begrip eener absolute werkelijkheid en het daarbij noodwendig behoorende begrip van een Absoluten geest is kortweg duizelingwekkend. Ja, zelfs dit woord is nog te zwak. Men zou moeten spreken van iets, dat ons menschelijk denken verplettert. En toch moeten wij dit begrip vormen. Wij kunnen het niet missen zonder ons zelf met alles wat wij zijn en hebben, prijs te geven.

Het gevoel van gerustheid, van onomstootelijke zekerheid, dat velen hebben ten aanzien van het menschelijk kennen en begrijpen, de onbevangenheid, waarmee zij — en daaronder vele knappe en scherpzinnige idealistische filosofen — den term „existeeren” of „bestaan” (van werkelijkheid en wetenschap) hanteeren, als een begrip dat uit zichzelf volkomen evident is en eigenlijk geen verklaring behoeft of toelaat — dit gevoel komt, wel beschouwd, voort uit het blijkbaar nooit geheel te overwinnen materialistisch vooroordeel.

Het heet algemeen: „wij ontwikkelde menschen zijn het materialisme — dit waanproduct van de tweede helft der 19^e eeuw — nu toch wel voor goed te boven. Welk dieper denkend en voelend mensch neemt nu nog aan, dat de menschegeest niets anders zijn zou dan een aanhangsel of functie der stoffelijke werkelijkheid! Neen, wij erkennen ten volle de heerlijkheid van den geest en zijn algeheele zelfstandigheid en soevereiniteit tegenover de ruimtewereld”.

Intusschen, er is een zeer grof, een minder grof, een fijn

en een zeer fijn materialisme. Vraagt men degenen, die met geestdrift voor de eer van den menschegeest opkomen, welke zekerheid zij het grootst achten, die van het bestaan der ruimtewereld en der natuurwetenschap, of die van het bestaan der geestelijke werkelijkheid en der geesteswetenschap, — dan zullen de meesten, als zij geheel eerlijk zijn, na rijp beraad wel moeten antwoorden: „het bestaan der ruimte-wereld en dat der natuurwetenschap”.

Aangaande het bestaan en het kennen van den menschen-geest (en het geestelijke in het algemeen) is men skeptischer. Het geestelijke is onzichtbaar en ontastbaar. Het vormt geen overzichtelijke totaliteit. Alleen voorzoover datgene wat tot den menschegeest behoort, door bemiddeling van het „eigen lichaam” met het ruimtelijk-existerende is saamgevlochten en daaraan steun heeft; alleen in zoover kan hier — in de psychologie en in de geschiedenis — een soort „bestaan” gedacht en een weten erkend worden, dat in zekerheid het natuurwetenschappelijk weten nabijkomt. Verwijdert men zich echter van deze ruimtebasis, begeeft men zich in de diepere lagen van den menschegeest, dan wordt de zaak anders. Hoe „existeert” het menschelijk-geestelijke eigenlijk? Wij kunnen ons daarvan niet zoo recht een denkbeeld vormen. Het moet wel ergens op „rusten”, daar het toch niet uitzichzelf bestaat en ook niet in de lucht kan hangen. Waar „komt” het menschelijk-geestelijke eigenlijk „vandaan”?

Bij de ruimtewereld daarentegen vragen wij niet, waar zij vandaan zou kunnen komen. Zij is er immers, zij existeert kort en goed en heeft voor deze existentie niets buiten zich noodig. Dat zij niet zou bestaan, dat zij, nu zij eenmaal „er is”, zich in niets zou kunnen oplossen, is het onmogelijkste wat men zich denken kan. Maar dat het menschelijk geestelijke in het niet zou kunnen verdwijnen, deze gedachte vinden wij lang zoo onaannemelijk niet. Wij zien immers ook dagelijks onze medemenschen sterven.

Waarom zou niet, evenals de individueele geesten onophoudelijk te niet gaan, ook de geheele menschheid met haar geestelijk leven kunnen te niet gaan? Wij kunnen ons zeer goed een natuur-katastrofe denken, waardoor onze aarde en daarmede alle menschelijk (lichamelijk en geestelijk) leven zou vernietigd worden. Met de natuurwetenschap was het dan wel gedaan, aangezien haar (toch wel onontbeerlijke) „drager” dan niet meer zou bestaan. Maar het object dezer natuurwetenschap, de ruimtewereld *zelf*, zou met haar eigenschappen (de primaire, geometrisch-mechanische qualiteiten) toch evengoed voort-existeeren. Die catastrofe zou immers intreden *binnen* de ruimtewereld. Als geheel zou deze in hare existentie onaangetast blijven. —

Intusschen, ook dit schijnbaar zoo evidente wordt weldra weer onzeker. Gaan wij dieper op de zaak in, dan moeten wij wel tot het besef komen, dat de zoogenaamde existentie der ruimtewereld toch moeilijk van de existentie van den menschengeest kan worden losgemaakt. Elk *ens* moet noodwendig een *quale* zijn. Existeert de ruimtewereld, dan moet zij *op bepaalde wijze* existeeren. Hare existentie moet bepaald, d.i. wetmatig zijn. Maar wat zou nu kunnen beteekenen: een bepaaldheid „an sich”, een bepaaldheid, een wetmatigheid, die niet *als* bepaaldheid, *als* wetmatigheid geconstateerd, d.i. gedacht (en wel door een menschelijk Ik gedacht) zou worden! Dat de ruimtewereld op bepaalde wijze existeert, hoe weten wij dit anders dan door de *oordeelen* der natuurwetenschap! Maar waar bestaat die NW? Waar anders dan waar de zinnelijke gewaarwordingen zijn, die haar grondslag vormen, d.i. in den menschengeest!

Er schijnt dus niets anders over te blijven, dan te zeggen: „als wij niet absoluut zeker kunnen zijn van de existentie van onzen menschengeest, dan kan de uitdrukking „de ruimtewereld existeert” niet den geringsten zin hebben, en kunnen wij ons dus nooit verbeelden, onwrikbare NW te *bezitten*.”

Maar nu rijst terstond de vraag: „kunnen wij absoluut zeker zijn van onze eigen existentie? Kunnen wij *bewijzen*, dat onze menschengeest existeren *moet*, niet niet-existeren *kan*?”

Hoe zouden wij dit aanleggen? Kunnen wij zeggen: „cogito, ergo *sum* (= *existo*)”? Moet het niet zijn: „cogito, ergo *sum quamdiu cogito*”? Met mijn cogitare zou ook mijn esse opgeheven zijn. En dat mijn esse zou kunnen opgeheven worden, moet ik toch wel aannemen, aangezien ik niet „inzien” kan, dat ik noodwendig existeren moet. Ik weet mij als substantia cogitans *creata*. Als ik iets zeker weet, dan is het dit, dat ik niet ben: substantia cogitans *creatrix*. Was ik dit, dan zou ik mij zelf wel geheel anders gemaakt hebben.

Alleen daardoor kunnen wij ons, naar het schijnt, een Zelf, een Ik noemen, omdat ons zekere bewustzijns-inhouden „gegeven” zijn, omdat zekere bewustzijns-inhouden zich onweersaanbaar aan ons „opdringen”. Vervielen deze inhouden, dan verviel ook het Ik, dat ze „heeft”.

Waarin bestaan nu deze inhouden? Nemen wij eerst de *zinnelijke gewaarwordingen*. Kunnen wij bewijzen, dat zij er zijn moeten, en wel zoo (in die qualiteit) als wij ze kennen, of liever, zooals wij er aan gewoon zijn? Kunnen rood, zuur, hard, warm etc. niet wegblijven of vervangen worden door „geheel andere” qualiteiten, waarvan wij ons nu nog in 't geheel geen voorstelling kunnen vormen omdat zij tot dusver nooit in ons geweest zijn? Kunnen wij er zeker van zijn, dat in onze zielen in latere momenten, en in de zielen van toekomstige menschen „dezelfde” gewaarwordings-qualiteiten zich zullen vertoonen, als die zich tot dusver vertoond hebben?

Verder, wij weten niet beter, of het hoort zoo, dat wij *ruimte-* en *tijds-*bewustzijn hebben. Kunnen wij bewijzen, dat wij het hebben *moeten*? Hoe het menschelijk Ik zoo knap is om de voorstelling van een naast- en na-elkaar in zich te krijgen, daarvan weet het immers zelf niets.

En wat nu de *beelden* betreft, de concrete zinnelijke voorstellingen, die, uit zinnelijke gewaarwordingen, ruimte en tijdsvoorstellingen samengeweven, voortdurend in ons bewustzijn aanwezig zijn, beelden van sterren, zon, aarde, ijzer, planten en dieren — weten wij, waarom het juist deze zijn, en niet geheel andere? Kunnen wij bewijzen, dat het niet geheel andere zijn kunnen? Moeten wij niet erkennen, dat onze zekerheid dienaangaande alleen berust op de gewoonte (custom), op het brute feit, dat alleen deze bepaalde beelden zich tot dusver aan ons vertoond hebben?

Dan komen wij tot onze (op de ruimtewereld betrekking hebbende) *gedachtenstelsels* (begrippen, oordeelen, redeneeringen). Men zegt wel, dat wij hier ten volle onze activiteit, spontaneïteit en scheppingsvermogen openbaren, dat wij althans hier de geestesproducten „zelf” *maken*. Maar weten wij, hoe wij bij dit maken te werk gaan? Is hier niet Geulincx's uitspraak van toepassing „quod nescis, quo modo fiat, id non facis”? Wanneer wij beginnen een meetkundige stelling te bewijzen, hebben wij het inzicht in hare waarheid nog niet. Een kwartier later hebben wij het wel. Kunnen wij aangeven, hoe wij dit inzicht hebben verkregen? De definitie „kennen = ware (d.i. met haar object overeenstemmende) voorstelling” *ἐπιστήμη = ἀληθὴς δόξα*, verbergt de eigenlijke moeilijkheid. Men moge aannemen, dat door ons denken voor „waar” verklaarde oordeelen inderdaad waar *zijn*. Maar dit waar-*zijn* zou dan toch altijd voor ons een bloote feitelijkheid blijven, die desnoods door een hooger denkend wezen dan wij in hare noodwendigheid zou kunnen worden „ingezien”, maar niet door ons menschen. Wij weten niet, hoe wij iets inzien. Voor ons blijft het feitelijke inzien in hooger en zin iets toevalligs.

Van oudsher hebben de wijsgeeren de wanhopigste pogingen aangewend, om zichzelf bij het als objectief-noodwendig stempelen hunner subjectief-noodwendige oordeelen als het

ware op heeterdaad te betrappen, opdat zij er zeker van konden zijn dat zij tot dit stempelen het recht hadden. Maar vergeefs! Wij moeten wel, naar het schijnt, ook onze begrippen, oordeelen en redeneeringen als „gegeven” bewustzijnsinhouden beschouwen, en toegeven dat *al* ons kennen, ook ons denken, uit de „ervaring” stamt. Locke zegt: „whence has the mind all the materials of reason and knowledge? To this I answer in one word: from experience”. Inderdaad, wanneer met deze vage uitspraak dit bedoeld werd, dat wij menschen nooit kunnen bewijzen, dat wij als kennende wezens bestaan *moeten*, dan zou zij een onomstootelijke waarheid bevatten. Maar in dezen zin wordt zij in den regel niet genomen. Ook niet door Locke. Zeer vaag moge aan dezen wijsgeer zoo iets voor den geest gezwefd hebben, in den grond meent hij, dat de „internal sense” (sense!) aan de sensations, die uit een soliede existeerende ruimtewereld stammen, een stevig houvast heeft.

Zoolang men echter overtuigd is, dat „tegenover” de geestelijke wereld nog een wereld van niet-geestelijke, onpersoonlijke, „dingen” of „processen” een zelfstandige „existentie” heeft, — zoolang is men, wat voor verhevens men verder ook over den geest zeggen moge, het fijnere materialisme nog niet te boven en loopt men steeds gevaar in een grover materialisme terug te zinken. Want de zoogenaamd „gegeven” dingenwereld heeft een geweldige overredingskracht in zich. Dit $\mu\eta\delta\upsilon$ weet zich altijd weer als een $\delta\upsilon$, ja, als *het* $\delta\upsilon$, te doen accepteren. En dit zou niet mogelijk zijn, wanneer er niet toch in het conventionele begrip eener existeerende ruimtewereld een diepe waarheid en omgekeerd in het conventionele geestbegrip een diepe onwaarheid lag.

Velen, die den geest verheerlijken, denken dezen in den grond niet als datgene, dat *re* alles in zich bevat, wat er in de ruimtelijke dingenwereld voor zekers, werkelijks, bekoorlijks, heerlijks en verhevens is aan te treffen, en *2e* nog een

oneindig verder reikende zekerheid, werkelijkheid en heerlijkheid uit zichzelf heeft. Neen, zij trachten uit hun bewustzijn de heele stoffelijke werkelijkheid met alles wat daaraan vast is, weg te denken. En wat zij dan overhouden, dat zou de geest zijn. En zoo wordt de geest een uiterst onaantrekkelijk wezenloos, levenloos, ijl, abstract denkproduct. Geen wonder, dat men zoo, ondanks alles, weer terugkomt tot de opvatting, dat de geest eigenlijk „bestaat” bij de gratie der zinnelijk waarneembare stoffelijke werkelijkheid.

Hier voelen wij eerst recht, hoe verduisterd en verdraaid door de kultuur van vele eeuwen, het begrip van ons „zelf” geworden is, en hoe moeilijk wij het materialistisch vooroordeel kwijt raken. Onophoudelijk hebben ook zij, die idealisten zijn willen, daar tegen te worstelen. Zeer juist zegt Malebranche: „Les préjugés ne se quittent pas comme un vieil habit, auquel on ne pense plus. Ils reviennent toujours à la charge et nous chassent de nos conquêtes, si par notre vigilance et de bons retranchements nous ne savons nous y maintenir”.

Dàt heeft Descartes zoo goed begrepen: 1^o dat diegene nooit het ware wezen der humana cognitio zal verstaan, die niet in de diepste diepten van het skepticisme is neergedaald, en 2^o dat ook de natuurwetenschap, die wij toch als echte wetenschap erkennen, haar eigenlijke zekerheid niet aan zichzelf ontleenen kan, dat zij, om die zekerheid te fundeeren, naar iets anders omzien moet, en dat dit „andere” nergens anders te vinden is, dan in een zuiver begrip van den mensche-lijken geest.

Ook aan de vurigste vereerders der natuurwetenschap moet zich toch wel eens de gedachte opdringen, dat de NW. niet *de eenige* en niet de diepste wetenschap van de ruimtelijke werkelijkheid zijn kan. De NW. staat en valt met hare methode. En deze methode is alleen berekend op het vaststellen van het „hoe?” De ruimtewereld existeert voor haar *op bepaalde*

wijze. Het „hoe” dezer bepaaldheid wil zij door haar waarnemen en denken vaststellen. En dit doet zij door het constateeren van wetmatigheden. Maar al had het natuurwetenschappelijk denken — waarvan het nog verre verwijderd is, en wat, zooals wij reeds betoogden, een tegenstrijdigheid in zich bevat — al had het natuurwetenschappelijk denken ook het „hoe” der genoemde bepaaldheid volledig vastgesteld en dus *alle* natuurwetten ontdekt, dan zou door de bevrediging van *dezen* denkeisch toch nog geenszins de *geheele* denkeisch bevredigd zijn. Het denken zou altijd nog vragen: „waarom is dit „hoe” zoo, en niet anders?”, ja zelfs, „waarom moet er toch in ’t algemeen *iets*, van welken aard ook, *zijn*? Waarom is er niet niets?” Inderdaad, dat er absoluut niets existerde, zou verreweg het eenvoudigst zijn. In elk geval zou er dan van eenige denk-tobberij geen sprake kunnen wezen. Zeer juist zegt Leibniz (in zijn: *Principes de la Nature et de la Grace*): „la première question qu’ on a droit de faire, sera *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu’ on puisse rendre raison *pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement*”. (cursiveering van Leibniz zelf).

De vraag „waarom is de werkelijkheid, zoo als zij is, en waarom is er een werkelijkheid en niet niets?” beteekent in den grond: „waarvoor is het *goed*, dat er een werkelijkheid is?” „Wat is de logos (de *zin*) van een zoo en zoo bestaande werkelijkheid?” En hier komen wij tot het besef, dat de logos van het goedgezijn, het „sollen”, dieper reikt, fundamenteeler is dan de logos van het zoo en zoo voorhanden-zijn (Dasein). Het „noodwendige” voor den lageren logos is „toevallig” voor den hooger.

Maar overdenken wij de begrippen: absoluut goed en relatief-goed (nuttig) dan schijnen wij eerst recht in de grootste onzekerheid te komen. De mensch moet, om als

mensch, d.i. als redelijk wezen te leven, onophoudelijk kiezen en handelen. Hij moet dus weten wat voor hem nuttig is, en — zal dit begrip van het nuttige niet alle vastheid verliezen — dan moet hij *als redelijk wezen* weten, wat absoluut goed is, wat om zijnszelfswil (niet ter wille van iets anders) moet gekozen en door het handelen verwerkelijkt worden. Hij moet weten, wat voor zijn leven een absolute *waarde* heeft. Levert het begrip „theoretische waarheid” reeds de grootste moeilijkheden op — (wanneer wij beseffen, dat wij een enkel-bepaald oordeel S is P in een bepaald en beperkt relatie-systeem eerst dan met volle gerustheid *waar* en *geldig* zouden kunnen noemen, wanneer wij de onontbeerlijkheid voor elkaar van alle mogelijke relatie-stelsels klaar inzagen, dus het geheele, afgesloten stelsel van alle theoretisch oordeelen voor oogen hadden en konden aantonen, dat dit bepaalde oordeel S is P in een daarvan een noodwendige, onmisbare plaats innam) — veel grooter zijn nog de moeilijkheden bij de praktisch-ethische kennis, wanneer wij het begrip „kennen” in den strengsten zin nemen. Als hier van een streng kennen en weten sprake zou zijn, dan zouden wij van onze menschenlijke existentie iets moeten weten, wat wij toch zeker van haar niet weten, en niet weten kunnen.

Wij zouden naar het schijnt moeten kunnen inzien, dat het zoogenaamde geestelijk leven van den individueelen mensch en dat der menschheid noodwendig en onontbeerlijk is voor het geheel; wij zouden moeten begrijpen, hoe het doel van het individueele en menscheids-leven bepaald wordt door het doel der geheele werkelijkheid. Maar van het bezit van een overzichtelijk waardenstelsel (met de waarden: aange-naam, nuttig, goed, schoon) en van een waarden-logika zijn wij verre verwijderd. Een werkelijk logisch inzicht is hier voor ons iets duizelingwekkends.

En zoolang wij dit niet hebben, waardoor zouden wij ons bij ons kiezen en handelen anders kunnen laten leiden, dan

door — onze ervaring, nl. onze ervaring van feitelijk optredende lusten en onlusten, zinnelijke en geestelijke?

Niet het minst op praktisch-ethisch gebied schijnen wij door ons denken tot scepticisme en agnosticisme te moeten komen. Is het niet waar wat Renan zegt: „Une complète obscurité, providentielle peut-être, nous cache les fins morales de l'Univers. Sur cette matière, on parie, on tire à la courte paille; en réalité on ne sait rien. Notre gageure à nous, c'est que l'inspiration intérieure qui nous fait affirmer le devoir, est une sorte d'oracle, une voix infaillible, venant du dehors et correspondant à une réalité objective Mais il y a presque autant de chances pour que tout le contraire soit vrai. Il se peut que ces voix intérieures proviennent d'illusions honnêtes entretenues par habitude, et que le monde ne soit qu'une amusante féerie dont aucun dieu ne se soucie”.

Niemand heeft de onzekerheid, die aan alle menschelijk werkelijkheids-bewustzijn eigen is, aangrijpender beschreven dan Pascal.

„Car, enfin qu' est ce que l'homme dans la nature! Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes, et son être n'est pas moins distant du néant d' où il est tiré que de l'infini où il est englouti. Son intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que son corps dans l'étendue de la nature; et tout ce qu' elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin Voilà notre état véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas, incapables de savoir tout et d'ignorer tout absolument Quelle chimère est ce donc que l'homme! Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, amas d'incertitudes; gloire et rebut de l'univers. S'il se vante, je l'abaisse; s'il

s'abaisse, je le vante, et je le contredis toujours, jusqu' à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible."

§ 2. Het gevaar van analogiën, beelden en metaforen voor de zelfkennis.

Het is een vreemde zaak! Onze kultuur — natuurwetenschap, techniek, sociale en politieke organisaties, kunst enz. — is het *eigen* werk van onzen geest. Wij konden niet volbracht hebben, wat wij feitelijk volbracht hebben, zonder dat datgene, wat ons bij dat volbrengen leidde en bestuurde, ons bewust was. Kultuurscheppen zonder zelfbewustzijn lijkt een onding. En nu zou men zoo zeggen: „van datgene, wat als leidend in ons zelfbewustzijn aanwezig is, moeten wij ons toch betrekkelijk gemakkelijk in correcte begrippen kunnen rekenschap geven. Ons zelf te kennen moet ons gemakkelijker afgaan dan het kennen der ruimtewereld. Want bij ons zelf zijn wij toch eigenlijk in ons element. De ruimtewereld daarentegen is het niet-zelf en dus iets vreemds”.

En toch, het tegendeel is het geval. Met de natuurkennis vergeleken heeft de zelfkennis (en daarmee het kennen van ons kennen) iets eigenaardig moeilijks, iets pijnlijk-geforceerds, (men zou bijna zeggen: iets onnatuurlijks). — Het gaat ons veel gemakkelijker af naar buiten te kijken, de ruimtewereld in, haar wezen door ons denken vast te stellen, dan naar binnen te kijken en over ons eigen wezen te denken. De ruimtewereld ligt aanschouwelijk vòòr ons; wij behoeven geen moeite te doen om haar waar te nemen. Maar zien wij naar binnen, dan zien wij eigenlijk niets. Alles moeten wij hier blijkbaar hebben van absoluut onaanschouwelijke voorstellingen. Zoolang wij nu voorlief nemen met vage, duistere, verwarde, allerlei tegenstrijdigheden in zich bergende, begrippen — en met de zoodanige komen wij in de praktijk tamelijk

ver — zoolang voelen wij geen moeilijkheden. Maar anders wordt de zaak, wanneer wij beproeven de begrippen, die bij deze voorstellingen medewerken, correct-wetenschappelijk, volkomen klaar, consequent-samenhangend en éénzinnig te maken.

De reeds bestaande taal, waarvan wij bij het beginnen van dezen dialektischen arbeid moeten uitgaan, is het product eener gebrekkige en verkeerde filosofie. Zij is ontstaan door de samenwerking van onzuiver-logisch, onzuiver-ethisch, onzuiver-religieus denkende, en toch diepe intuïties hebbende, individuen.

De in haar voorkomende, zelf-kennis uitdrukkende abstracties zijn grootendeels (evenals de later ingevoerde technische termen) *metaforen*. Het niet-aanschouwelijke, geestelijke, tracht men te grijpen, zich duidelijk voor oogen te stellen en uit te drukken met behulp van het aanschouwelijk-concrete.

Het allerduidelijkst en geen verdere verduidelijking of verklaring opeischend en toelatend, zijn de zuiver-ruimtelijke relaties en gestalten, b.v. binnen en buiten, boven en onder, voor en achter, hooger en lager, recht en krom, geheel en deel, richting en beweging, einde en begin, etc. etc. Zij worden noodwendig bij de opvatting van geestelijke dingen in de eerste plaats aangewend. Maar goede diensten bewijzen ook de uit empirische aanschouwing ons bekende dingen, levenlooze en levende, met hun eigenschappen en gedragingen, en de als 't ware direct gevoelde inwerking daarvan ~~hen~~ op ons lichaam en omgekeerd.

Neem b.v. den term „grond”. Dit woord beteekent aanvankelijk den bodem, waarop iets staat en waaruit iets opgroeit. Eerst later krijgt het algemeen den zin van: datgene, waaruit iets volgt en waaruit zich iets laat afleiden. „Diese Verwandlung der Bedeutung” zegt Apelt ¹⁾ „macht sich in jeder

¹⁾ Metaphysik (1857) blz. 8 vlgd.

Sprache anders und zwar immer nach Bild und Aehnlichkeit, d.i. nach dem Gesetz der Metonymieën; der eigentliche oder kyriologische Sinn des Worts erhält später eine bildliche oder metonymische Bedeutung. Wie dies geschieht, hängt nun wiederum vielfach vom Zufall ab. Einerseits ist es durch den Genius der Sprache, besonders durch das Gesetz ihrer Etymologieën, andererseits aber durch die Denk- und Anschauungsweise eines Volks bedingt. Wenn nun in diesen Metonymieën die metaphorische Bedeutung von der kyriologischen nicht scharf geschieden werden kann, so wird die kyriologische Bedeutung des Wortes ihren Einfluss auch auf den philosophischen Gedanken mit geltend machen". Apelt trachtet dann an zu toonen, hoe de wijsgeerige termen *ἔλη*, *εἶδος*, *μορφή*, *θεός* en *πῦρ* in de grieksche kosmologie en theologie tot een ruimtelijk wereldbegrip moesten leiden. „Und wenn man sich Gott nur als Weltbegrenzer denkt, so kann man sich denselben wohl als das weltbelebende, gestaltende, ordnende Prinzip, als den weltregierenden Verstand, d.i. als die Vorsehung, aber nicht als den absoluten Urheber der Welt, den Schöpfer aller Dinge, vorstellen".

De metafoor berust op een analogie en een vergelijking. Zij is de aanduiding van een voorstelling door een beeld. En ook de beelden en vergelijkingen spelen bij het wijsgeerig nadenken een gewichtige rol. Uitnemende dingen zegt hierover Eucken in zijn werkje „Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie". Zoo merkt hij o.a. op: „Das Bild bringt wegen seiner Anschaulichkeit die Versuchung mit sich: das, was in Frage steht, als ausgemacht zu behandeln. Seine Sinnfälligkeit scheint für die Wahrheit der Sache Bürgschaft zu leisten. Namentlich wenn es einer Theorie gelingt, Verhältnisse des alltäglichen Lebens, der nächsten Umgebung, für sich zu verwerten, so wird leicht damit die Sache selber weiterem Zweifel enthoben. Das Entscheidende, die Beziehung des einen auf das Andere nicht gesichert ist, das wird dabei

oft vergessen. Wie dies bei wichtigen Problemen Hemmung bereitet, dafür sei nur ein Beispiel angeführt. Das Wirken der Motive beim Willen ist seit Plato mit dem Wirken der Gewichte auf der Wageschale verglichen. Die Entscheidung fällt nothwendig nach der Seite der grösseren Belastung. Unter mannigfachen Deutungen, Umwandlungen und Bekämpfungen hat das Bild ohne Zweifel nicht unerheblichen Einflusz zu Gunsten des Determinismus ausgeübt. Aber treten denn die Motive fertig heran und wirken sie mechanisch wie Gewichte? Ja, wäre das ausgemacht, dann wäre es thöricht, noch über Freiheit zu streiten. In Wahrheit ruht das Bild auf einer Voraussetzung, die alles enthält, was nur in Frage kommen kann, so dasz wir uns einfach im Kreise bewegen. Nicht das Hinzukommen des Fremden an sich, sondern die Schwäche des Gedankens in der Aneignung, die Unterdrückung der begrifflichen Arbeit durch das Bild ist es, was Störung und Hemmung bereitet. Solche Gefahr wächst in dem Maasse, als sich das Bild von der Stelle seines Ursprungs entfernt, als es allgemeines Eigenthum wird und wie ein Erbstück durch die Geschlechter geht. Die lebendige Beziehung auf den Gedanken verschwindet dann leicht; das Problematische der Vergleichen weicht angeblicher Augenscheinlichkeit, ja es wird wohl gar vergessen dasz es sich blosz um ein Gleichniss handle, und das Bild tritt mit allen Ansprüchen in die Stelle des Begriffs ein. Woher das alles kommt, ist leicht zu ersehen. Es ist einmal nicht so, dasz das einmal Gewonnene mühelos in alle Zukunft beharre, sondern ein fortwährendes Aufbieten neuer Kraft ist erforderlich, wenn nicht ein jähes Sinken eintreten soll''.

Waarlijk niet alleen voor nog minder geoefende denkers zijn beelden, vergelijkingen en metaforen gevaarlijk. Ook de knapste wijsgeeren zijn er nog maar al te vaak de dupe van. Wij moeten altijd op onze hoede zijn. Onze geest, zich in de fundamenteelste problemen verdiepend, raakt telkens weer in

den doolhof der elkaar onophoudelijk kruisende en in elkaar overloopende abstracties het spoor bijster. En dan, uit het eindige naar het oneindige, uit het betrekkelijke naar het niet-betrekkelijke gedreven, worden wij zoo licht moede en duizelig, en zoeken dan altijd weer naar een eindige betrekkelijke aanschouwing om ten minste eenig houvast te hebben en ons te kunnen oriënteren. Het gevolg is dan maar al te dikwijls dat wij meenen begrepen te hebben, wat wij inderdaad niet begrepen hebben; dat wij datgene, wat wij ons verbeelden te hebben opgevat, in het geheel niet geraakt of geheel verkeerd opgevat hebben.

Terecht zegt Bergson: „On pourrait se demander, si les difficultés insurmontables, que certains problèmes philosophiques soulèvent, ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace, et si, en faisant abstraction des grossières images autour desquelles le combat se livre, on n'y mettrait pas parfois un terme”.

Er zou over den noodlottigen invloed van beelden en metaforen op de populaire en wetenschappelijke psychologie, logika en metafysika (b.v. die van Hegel) een zeer interessante verhandeling te schrijven zijn. Wij kunnen in het volgende niet anders doen, dan uit de rijke stof hier en daar een greep nemen. Wij willen hier alleen op datgene wat voor ons doel van het meeste belang is, opmerkzaam maken en er ons toe bepalen met een enkel woord voorloopig gevaren en misbruiken aan te wijzen. Eerst door de diepergaande onderzoekingen der volgende hoofdstukken zelf kunnen de vage en verkeerde voorstellingen op meer voldoende wijze worden gepreciseerd en verbeterd.

Ons kennen is bewustzijn. Al dadelijk bij het beschouwen van dit bewustzijn — dat wij toch wel doen moeten, als wij ons kennen willen bestudeeren — worden in den regel de radikaalste fouten gemaakt. En wanneer deze gemaakt zijn,

dan is al die scherpzinnigheid, die bij het schrijven van dikke boeken over het menschelijk kennen aan den dag treedt, verspild. —

Beschouwen wij het bewustzijn denkend-analyseerend, dan moeten wij twee „bestanddeelen” daarin opmerken: I het „iets”, waarvan iemand zich bewust is. II de „iemand”, die zich van dat iets bewust is. Hierbij komt dan nog als derde bestanddeel: het bewustzijn zelf, het verband, de relatie tusschen het „iets” en den „iemand”. Deze drie moeten nu streng onderscheiden, „buiten” elkaar gehouden worden. Het 1^e staat voor eeuwig „tegenover” het 2^e, en omgekeerd. Het 1^e kan nooit het 2^e worden, in het tweede overgaan. En toch kunnen zij elkaar niet missen. Wat het derde betreft (waartoe het „waarnemen” en het „denken” behooren) dit schijnt in nauwere betrekking te staan tot het tweede dan tot het eerste. Het wordt opgevat als een handeling, een functie van het tweede. In het waarnemen en denken „grijpt” en „begrijpt” het tweede het eerste.

Waar „bevindt zich” nu dit bewustzijn, waar is het voorhanden, aanwezig, gegeven, realiter existeerend? Nergens anders, voor zoover wij weten, dan in de individueele menschenziel, die ziel, die met een bepaald voorhanden (aanwezig-gegeven, realiter existeerend) menschenlichaam „verbonden” is. Dat er met dierenlichamen ook bewustzijn verbonden is, kunnen wij alleen weten door een soort redeneering, waarbij wij van ons „eigen” menschelijk bewustzijn uitgaan.

De individueele ziel — reeds in dit familiere substantivum ligt een groot gevaar — wordt nu noodwendig opgevat als een soort „ding”, een vergaarbak, een magazijn, waarbinnen zich de talloos vele „inhouden” (voorstellingen, gedachten, gevoelens, strevingen) bevinden. Evenals de rozijnen in een vat, zoo „zijn” (bevinden zich) de inhouden in onze ziel, hoewel met dit verschil, dat de ziel van hare inhouden een bewustzijn heeft, terwijl het vat van de rozijnen niets weten kan.

Maar bij dit beeld kunnen wij niet blijven. De inhouden vloeien in ons af en aan; zij „zijn” niet in de ziel, maar „komen” er onophoudelijk in en gaan er onophoudelijk weer uit vandaan. De individueele ziel wordt nu een „stroom” of een „strooming”. Maar ook hier moeten wij weer een voorbehoud maken. Het water van een rivier, die over een bepaalde lijn stroomt, weet niets van het water, dat er te voren over gestroomd is. Maar wij kunnen door de herinnering in een hier en nu de vroegere hier’s en nu’s (wel te verstaan: met een zekere beperktheid en op een zekere wijze) „terugroepen” of „reproduceeren” en met datgene, wat telkens in ons „is”, verbinden (associeeren).

De inhouden zijn in (binnen) de ziel of zij zijn er binnen geweest. In het „zijn” (voorhanden-zijn, aanwezig-zijn) kunnen geen „graden” worden aangenomen. Iets is ergens of het is er niet. Tertium non datur. En toch schijnen wij hier weer wel zoo iets als een „meer” of „minder” te moeten constateeren. Een inhoud kan meer of minder bewust zijn, meer of minder op den voorgrond, in het helder verlichte centrum, in het brandpunt der opmerkzaamheid treden; hij kan ook meer op den achtergrond, in het minder hel verlichte, of zelfs geheel duistere deel der ziel blijven. Het schijnt zelfs, of wij moeten spreken van „onbewuste” inhouden, d.i. inhouden, die in zekeren zin wel, in een anderen zin niet in de ziel aanwezig zijn. Wij hebben het ook vaak over de oppervlakte, over diepere en minder diepe „lagen”, over de diepste diepten, ja, de afgronden der ziel. Aan de oppervlakte liggen bv. de aanschouwelijke voorstellingen der ruimte-wereld; tot de diepere lagen behooren de abstracte gedachten en vooral de ethische, aesthetische en religieuze gevoelens. Het allerdiepst ligt misschien het apriori, bv. een duister besef van de geldigheid der denkwetten. Ook de „drempel” (Schwelle) is een veel gebruikte term. Volgens sommigen zijn alle menschen in de allerdiepste laag hunner

ziel goed. Alle slechtheid zit dan in de minder diepe lagen.

Een gewoon mensch vindt het nu vanzelfsprekend, dat de „inhouden” die nog niet in de ziel zijn of geweest zijn, zoo rustig uit de toekomst komen aanvloeien en zoo onfeilbaar hun weg vinden naar het heden en het verleden van de zielen waarvoor zij bestemd zijn. Zoo ongeveer als uit de ééne schare der kerkgangers alle verschillende groepen vanzelf terechtkomen in die kerkgebouwen waar zij behooren en wezen willen. Denken wij intusschen dieper hierover door, dan wordt de zaak eenigszins anders. Wij kunnen niet laten te vragen, waar die inhouden dan „vandaan” komen. E nihilo nihil fit. De inhouden, die nu *nog niet* in de verschillende menschenzielen aanwezig zijn, moeten toch op zekere wijze ergens al existeeran. Maar hoe moeten wij ons dit voorstellen? De tegenstelling „binnen — buiten” het bewustzijn (de ziel) leidt tot eigenaardige moeilijkheden. In *eigenlijken* zin geldt die tegenstelling — dit moet een ieder wel toegeven — alleen voor ruimtelijke verhoudingen. Wat niet *binnen* een bepaalde ruimte is, is er *buiten*, — dit is duidelijk genoeg. En een tafel, die buiten mijn kamer is, kan er binnen gebracht worden. De rozijnen, die binnen een bepaald vat zijn, kunnen er vroeger buiten bv. in een ander vat geweest zijn. Maar kan men van een zielsinhoud ook zeggen, dat hij eerst buiten was en vervolgens de ziel binnen komt? Heeft de ziel een soort begrensde gebied, zoodat men aannemen kan, dat een ziele-inhoud, die eerst er buiten was, de grenzen van dat gebied overschrijdt? Een ziele-inhoud is toch alleen daardoor inhoud, dat hij tot een *bepaalde* ziel (deze en geen andere) behoort! Kunnen wij ons werkelijk één groot reusachtig psychisch reservoir denken, waaruit de individueele menschenzielen op ongeveer dezelfde wijze hun inhouden „betrekken” als de verschillende stadshuizen hun water uit de ééne stads-waterleiding? Evenals nu verder in de ruimte-wereld niet alleen bepaalde dingen *zijn*, maar er in en aan die

dingen ook iets *gebeurt* (omdat zij met elkaar in wetmatige relaties staan), zoo is het ook met de individueele zielen. De ziele-deeltjes (de inhouden) staan tot elkaar in bepaalde relaties; er vinden verbindingen en scheidingen plaats. Naast de fysische processen komen de „psychische processen”. Zij spelen zich af in den tijd, en hebben bij alle verschil, met de fysische toch deze gewichtige overeenkomst, dat ook in hen een streng bepaalde causale wetmatigheid zich openbaart. Onder den invloed dezer gedachte ontstaat de mechanistische associatie-psychologie.

Maar voor de verklaring der psychische processen binnen een bepaalde menschenziel hebben wij blijkbaar aan de inhouden dezer ééne bepaalde menschenziel alleen niet genoeg. Hoe zou zoo iets als de menschelijke geesteskultuur (met hare wetenschap, rechtelijke en zedelijke ordening van het gemeenschapsleven, kunst etc.) mogelijk zijn, als niet de verschillende zielen (met hun inhouden) op elkaar influenceerden, als 't ware in elkaar doordrongen? Ook hier komen wij in moeilijkheden. Hoe moeten we dit elkaar beïnvluencen eigenlijk denken? Iedere ziel is toch, wel beschouwd, een unicum, een soort zelfstandig, in zichzelf afgesloten ding; zij is met de haar eigen inhouden op een vreemde, maar toch onloochenbaar reële wijze ten aanzien van alles buiten haar geïsoleerd. Een ieder is in zijn eigen ziel eigenlijk altijd met zichzelf alleen, komt alleen met zijn eigen inhouden in directe aanraking. Neem den levensloop van iemand als Goethe, alle inhouden die zijn ziel successievelijk (van de eerste tot de laatste ademhaling) gehad heeft. Men stelt zich vaag voor, hoe die inhouden zoo en niet anders geworden zijn door de samenwerking van talloze factoren, de ruimtewerelds-beelden, daaronder die van mensen, boeken, kunstwerken, de woorden die hij door anderen hoorde spreken etc. etc. En toch was er geen enkele onder die inhouden, die niet als een geheele unieke Goethe-ziels-inhoud moet gedacht worden. Alle

geestelijke invloeden die hij onderging (ook van andere menschenzielen), waren toch door hem, door Goethe zelf, tot deze bepaalde Goethe-inhouden *gemaakt*. Er kan, wel beschouwd, geen sprake van wezen, dat ze uit een algemeenmenselijk onpersoonlijk geestes-reservoir in hem overgevloed zijn.

Maar wij spreken zoo argeloos over menschenzielen. Hoe *weet* ik eigenlijk, dat er inderdaad andere menschenzielen existieren? Door empirische inductie? Kom ik tot het *algemeene* begrip „individuele menschenziel” op dezelfde wijze als ik kom tot het algemeene begrip „boom”, door een generalisatie uit te voren afzonderlijk waargenomen beuken, dennen, eiken etc.? Maar ik kan een andere ziel niet waarnemen of voorstellen.

Wij schijnen wel te moeten zeggen: eigenlijk berust ons aannemen van het bestaan der „andere” menschenzielen op een redeneering, een denksyllogisme, dat ons slechts een zeer hooge waarschijnlijkheid, en nooit absolute zekerheid waarborgen kan. Direct waarnemen doen wij alleen bepaalde ruimtedingen, die wij biologisch menschenlichamen noemen, ruimtedingen van bepaalden vorm, met bepaalde gestalte etc. En daar wij uit ons zelf weten, dat met deze bepaalde gestalte ons zieleleven „verbonden” is, nemen wij aan dat dit bij de andere lichamen ook wel het geval zal zijn.

Intusschen, als wij van het geestelijk bestaan onzer medemenschen slechts deze, ten slotte op zinnelijke waarneming der ruimtelijke lichamen berustende, zekerheid kunnen hebben, hoe is dan het absoluut-bovenzinnelijke geestelijk gebod der zedelijkheid denkbaar?

Wie over deze dingen dieper doordenkt, moet al spoedig voelen dat er met den term „inhoud” iets niet in den haak is, en dat de associatiepsychologie (niet alleen in haar oorspronkelijken grof mechanistischen, maar ook in haar modernen verfijnd spiritualistischen vorm) het essentieelste van het zieleleven niet raakt.

De reden, waarom zoo velen hier geen moeilijkheid zien, is 1^e de inbeelding, dat de scheiding tusschen datgene waarvan wij ons bewust zijn, en de bewustheid zelve, althans ten aanzien der ruimtevoorstellingen, vrij gemakkelijk is te voltrekken. Dat eigenaardige, wat wij doorleven als wij met geopende oogen een stuk ruimtelijke werkelijkheid vòòr ons zien, schijnt samengesteld uit twee bestanddeelen: dat stuk ruimtelijke werkelijkheid zelf (dat onafhankelijk van, buiten, alle bewustheid „bestaat”) en het bewustzijn dat de ziel er van heeft. Trekken wij nu in gedachten het eerste af, dan houden wij het laatste over, dat wij dan apart kunnen in het oog vatten. Maar kan ik inderdaad een landschap aanschouwend, in letterlijken zin zeggen, dat dit landschap „buiten” mijn ziel is? Is mijn ziel dan een ruimtelijk ding? Kan ik grenzen denken, waar de ziel eindigt en het buiten de ziel liggende begint? Wij hebben hier het bekende materialistisch vooroordeel. Dit leidt ook in de 2^e plaats tot die opvatting, krachtens welke het zoogenaamde *primaire* (Hume's impression) verre het secundaire (de voorstellingen, copies) in zekerheid te boven gaat, en verder het intellectueele (speciaal de zinnelijke aanschouwing van de ruimtedingen) datgene zijn zou, wat eigenlijk aan het emotioneele en volitioneele in ons zieleleven eerst zekerheid en houvast verleen zou. En daarin vindt men nu niets bijzonders, dat de onafgebroken in den tijd voortbestaande ruimtewereld ons ook (door onze zintuigen) voortdurend in den tijd „impressies” doet toekomen. Aan het nooit afwezige voorstellingsmateriaal der ruimtewereld kunnen de gevoelens en strevingen, het „hoogere”, in de verschillende menschenzielen nu rustig aanknoopen.

Wie echter met deze goedkoope materialistisch-sensualistische wijsheid geen genoegen neemt, moet een sterken indruk krijgen, hoe machteloos in den grond het in vragen en antwoorden zich bewegende wijsgeerig denken staat, wanneer het ten aanzien der essentie en existentie der individueele

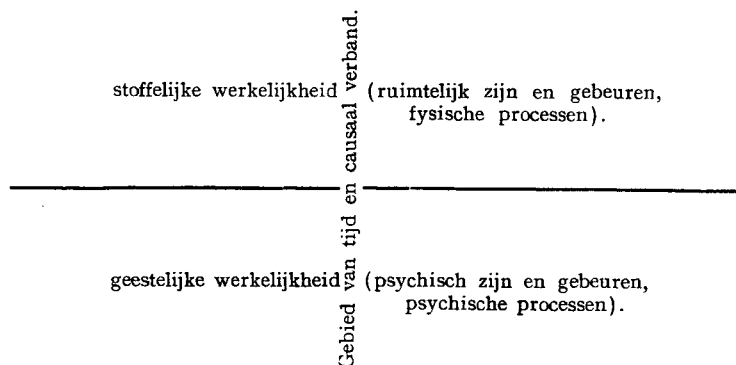
menschenziel (en het in haar plaats hebbende „gebeuren”) zich waagt buiten een bepaalden kring, en hoe gevaarlijk het worden moet, wanneer men op dit geheel unieke „zijn” argeloos die begrippen gaat aanwenden, die elders zulke uitnemende diensten bewijzen.

Wanneer ik spreek van „een” individueele ziel, bedoel ik iets algemeen en abstracts, een soort psychisch „zijn”, d.i. een wetmatigheid, die zich in alle menschenzielen openbaart. Maar wat is nu een bepaalde, concrete individueele ziel, bv. *mijn* ziel? Het is de ziel, die bij *mijn* lichaam „behoort”, daarmee „gepaard gaat”, „verbonden” is. En wat is mijn lichaam? Natuurlijk dat lichaam, dat met mijn ziel gepaard gaat, verbonden is. Wij zijn niet veel verder. Wat beteekenen deze vage uitdrukkingen? Men neemt wel niet aan, dat de ziel *in* het lichaam zit (zooals de ingewanden of de hersenen), maar men kan zich toch ook weer moeilijk los maken van de opvatting, dat de ziel van lichaam A dichter bij dit lichaam is dan bij het lichaam van ziel B.

De ziel is echter onruimtelijk, en kan dus niet dichtbij en ook niet binnen het lichaam zitten. Maar, hoe moeten wij dan die uitdrukking „verbonden met” (waarmee een „gescheiden van” en dus zoo iets als onsterfelijkheid schijnt te correspondeeren) eigenlijk denken, als zij niet in letterlijken zin mag genomen worden?

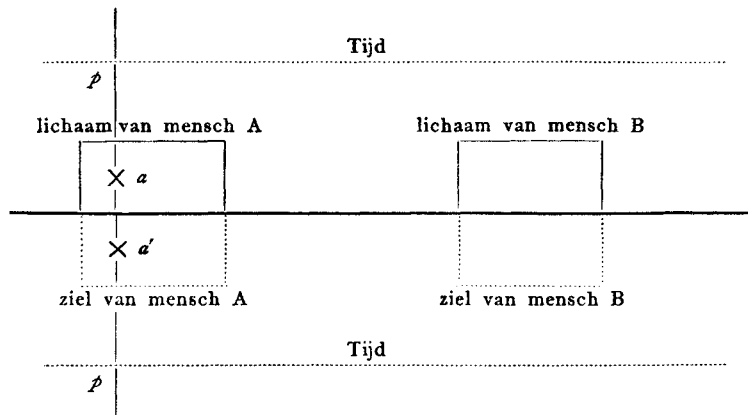
Ook hier geldt weer Augustinus’ uitspraak: „si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”. Een ruimtelijk-aanschouwelijk, natuurwetenschappelijk construeeren van die verbinding is buitengesloten. Wij moeten ons wel met het onaanschouwelijke discursieve denken behelpen. En daarmee begint de ellende. Voor den onbevangenen, niet door het denken onzeker geworden, mensch vormen deze drie: de ruimtewereld buiten het eigen lichaam, het eigen lichaam, en de eigen ziel een soort continuïteit, een geheel, welks deelen in elkaar overgaan.

Wat voor den naïeven mensch in zijn doorleven de natuurlijkste zaak ter wereld is (bv. dat *mijn ziel* een ding in *de* ruimtewereld waarneemt, of door een wilsbesluit een deel van *mijn lichaam* in beweging brengt), dat wordt voor de Wetenschap niet alleen iets moeilijks en onnatuurlijks, maar iets — onmogelijks. Hoewel men zich in de pijnlijkste bochten wringt, kan men toch datgene, wat men uiteengerukt heeft, niet weer in elkaar krijgen, evenmin als de anatoom de stukjes van het konijn, die hij zorgvuldig naast elkaar op zijn snijtafel heeft gelegd, ooit weer tot een levend konijn kan ineenzetten. Sedert Descartes, en vooral sedert de ontdekking der wet van het behoud van arbeidsvermogen, bestaat er een scherpe tegenstelling tusschen de twee werkelijkheidsgebieden van „het fysische” en „het psychische”. Geen deeltje van het eene gebied kan sindsdien op een deeltje van het andere gebied „inwerken”, op welke wijze dan ook. Die twee gebieden vormen dus ieder een „afgesloten” geheel. Het gebied der fysische heeft met dat der psychische processen niets gemeen. Of ja, toch wel iets: nl. tijd en wetmatigheid. Men moet zich de zaak voorstellen als volgt:



Maar nu behoort het *eigen* lichaam, dat lichaam dat aan de eigen ziel verbonden is, blijkbaar als stoffelijk tot dat gebied boven de streep, dat al het stoffelijke omvat. Men moet dus wel datgene, wat in een bepaald menschenlichaam „is” en „voorvalt” (die fysische processen, die wij fysiologische noemen) plaatsen „naast” datgene, wat in de daarbij behorende ziel is en voorvalt. Daar nu echter beide gebieden den tijd en de causale wetmatigheid gemeen hebben, moet men wel wat in het bepaalde menschenlichaam is en voorvalt (speciaal de processen in het centrale zenuwstelsel) tot in de geringste onderdeelen laten „parallel” loopen met wat in de „daarbij behorende” ziel is en voorvalt. Ongeveer aldus:

Gebied van het fysische zijn en gebeuren.



Gebied van het psychische zijn en gebeuren.

Op elk moment p van den éénen tijd correspondeert met een streng causaal-bepaald zijn en gebeuren a in een bepaald menschenlichaam A (hersen-constellatie en bewegingen) een streng causaal bepaald zijn en gebeuren a' in de met A verbonden ziel.

Dit is de leer van dat psycho-fysische parallelisme, dat, eerst nog vaag en onklaar, zich tot *menschelijke* lichamen en

zielen bepaalt. Maar dit *partieele* parallelisme moet noodwendig, als het consequent wil zijn, tot een *universeel* parallelisme worden. In overeenstemming met de uitspraak van Anaxagoras „in alles (elk ding) is een deel van alles (alle andere dingen)” (*ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔχειν*) moet het aannemen, dat, wat in elk „nu” op beide gebieden — boven en onder de streep — gegeven (werkelijk, waarneembaar) is, in een noodwendig causaal verband staat met (beïnvloed wordt door) letterlijk elk ander „nu” niet alleen van *het* (geheele) verleden maar eigenlijk ook van *de* (geheele) toekomst. Nemen wij nu eens aan, dat a' is: een gedachte in een bepaalde menschenziel van het „nu” p van het jaar 1928 over de Platonische Idee, en b' in een onmiddellijk volgend „nu” dierzelfde ziel: de begeerte naar een kop koffie. Wij komen dan tot de volgende consequenties. Niet alleen zouden a' en b' in causaal verband staan met alles wat in het geheele verleden door elke menschenziel waargenomen, gedacht, gevoeld en begeerd is, maar ook met alles, wat in de geheele volgende toekomst door elke menschenziel waargenomen, gedacht, gevoeld en begeerd worden zal. Want dat latere behoort immers met dat vroegere tot één en dezelfde werkelijkheid. Maar daarbij blijft het niet. A' en b' moeten ook beïnvloed zijn door al het andere, wat op het ééne psychische gebied in de verschillende bewustzijns- of levenscentra (planten, dieren, eventueel: engelen, duivelen, God) gegeven is geweest en nog gegeven worden zal. Aan den anderen kant zou, wat met a' en b' in het lichaam der genoemde menschenziel correspondeert (in het bijzonder: wat in de hersenen daarvan is en voorvalt), beïnvloed moeten worden, niet alleen door wat op elk deeltje in elk „nu” van het fysisch gebied (b.v. op de zon) in het geheele verleden gegeven (waarneembaar) is geweest, maar ook door alles wat in de geheele toekomst gegeven worden zal. Vanzelf dringt zich hier op: de fictie van een „idealen waarnemer”, die over een ideaal vergroot-

glas beschikte. Maar wat zou deze, van zuiver fysisch (het fysiologische dus bloot als een onderdeel van het fysische beschouwend) standpunt kunnen waarnemen? Al denken wij, om met Leibniz te spreken, de hersenen ook zoo groot dat men daarin als in een molen zou kunnen rondwandelen, die ideale waarnemer zou toch nooit iets anders te zien krijgen dan bepaalde bewegingen en wel uitsluitend die van het heden en het verleden. Wat kan men nu aanvangen met de voorstelling dat aan a' (het denken over de Platonische Idee) een andere beweging van bepaalde hersendeelen beantwoordt dan aan b' (de begeerte naar een kop koffie) en dat beide bewegingen van dezelfde hersenmassa bepaald worden door alle bewegingen, die ooit in de ruimtewereld plaats gehad hebben en nog verder zullen plaats vinden!

Krijgt degene, die dit alles grondig doordenkt, niet het gevoel: in een uiterst fantastische en voor alle begripen volkomen nuttelooze metafysika geraakt te zijn? De leer van het parallelisme tusschen het zijn en gebeuren in menschenlichamen en de daarbij behoorende menschenzielen moet noodwendig overgaan in die van een universeel parallelisme tusschen *al* het fysische en *al* het psychische, zooals dat in lateren tijd door Fechner en Paulsen verkondigd is. Men moet dan niet alleen een dier-ziel, maar ook een planten-ziel, en verder een aard-ziel, een zon-ziel etc. aannemen, en ten slotte een Al-ziel waaruit de verschillende zielen „zich” voor een tijdje „afschieden” en wat dies meer zij.

Wanneer de genoemde denkers Kant's leer der antinomieën begrepen hadden, zouden zij nooit tot hun fantastische metafysika gekomen zijn, maar hebben ingezien, dat in het zoo argeloos gebruikte begrip der „afgesloten totaliteit” het *πρῶτον ψεῦδος* gelegen is.

De theorie van het universeele parallelisme gebruikt wel de bekende analogieën van den cirkelboog met zijn convexe en concave zijde, die noodwendig bij elkaar behooren; van het

uitdrukken van één en dezelfde gedachte in twee talen, enz. — maar, zoodra zij tot strenge begrippen tracht te komen, geraakt zij ook in de grootste moeilijkheden en tegenstrijdigheden. Zij moet allerlei correcties aanbrengen en dan weer steeds correcties van die correcties. Geweldige scherpzinnigheid is (en wordt nog) aan deze theorie verspild, evenals trouwens aan de theorie der „wisselwerking”, die hetzelfde principieel-verkeerde standpunt inneemt, in zooverre ook zij *al* het fysische tegenover *al* het psychische stelt ¹⁾.

Nadat men zoo het fysische en psychische heeft uiteengerukt, wordt het natuurlijk een geweldige puzzle, hoe binnen het gebied van het psychische zoo iets als een *kennen van het fysische* plaats kan vinden. De fysische wereld existeert onafhankelijk daarvan of zij gekend wordt dan wel ongekend blijft, en zij existeert op *bepaalde wijze*, zoo en niet anders. Maar dit zoo en niet anders-zijn van de fysische wereld grijpen en begrijpen wij nu achterna binnen onze psychische wereld, en wel in onze waarnemingen, oordeelen en redeneeringen. De reeds bestaande fysische werkelijkheid ondergaat achterna die handeling, die wij kennen noemen, evenals een reeds bestaande hond de handeling van het slaan ondergaat. De primaire wetmatigheid in de ruimtelijke dingenwereld is de grond (de oorzaak?) van de secundaire wetmatigheid van ons wetenschappelijk begripstelsel. Omdat de fysische werkelijkheid zoo is als zij is, is de inhoud onzer begrippen en oordeelen, zooals hij is.

Onze kennis, wil zij werkelijk kennis, ons oordeel wil het *waar* zijn, moet naar het wezen der fysische werkelijkheid „zich richten”. Dat het *zijn* der fysische werkelijkheid in den grond het oorspronkelijke, het zijn van ons kennen het afgeleide is, blijkt ook hieruit, dat de werkelijkheid (nl. de ééne, *al* omvat-

¹⁾ Wie zich aangaande deze nuttelooze tobberijen oriënteren wil, leze van het klare en overzichtelijke Tweede Hoofdstuk (Seele und Körper) in Th. Elsenhans' Lehrbuch der Psychologie de paragrafen 6 en 7.

tende werkelijkheid) natuurlijk als voltooid moet worden opgevat, ons kennen daarentegen onvoltooid is, steeds grooter en beter wordt (naarmate het meer van het wezen der werkelijkheid in zich overbrengt en opneemt). Een portret kan onaf zijn, de geportretteerde niet. Zoo kan dan ook Ueberweg in zijn Logik zeggen: „das Erkennen ist die Thätigkeit des Geistes, vermögen deren er mit Bewusstsein die Wirklichkeit in sich reproduciert”. En Jodl (Lehrbuch der Psychologie I^e deel III 3 § 69): „Die Wissenschaft, das Erkennen, hat in allen Formen und auch in allen abgezogensten Untersuchungen, kein anderes Ziel, als das Wirkliche in Begriffen *ab zu bilden*”. Maar geheel passief kan de werkelijkheid toch ook niet blijven. Zij moet toelaten en zelfs bewerken, dat zij door ons menschen gekend wordt. Zij moet aan den kennende „verschijnen” (*φαίνεσθαι*); zij moet zich (of iets van zich) „geven”, zich (waar) laten „nemen”; zij moet in den geest „indrukken” (impressies) te weeg brengen.

Nu is het wel niet goed te begrijpen, wat die fysische werkelijkheid, die om te zijn wat zij is, ons kennen heelemaal niet noodig heeft, die niet eens weten kan dat wij, kennende wezens, er ook nog (zij het dan op veel bescheidener wijze) zijn, — er toe zou kunnen bewegen, aan ons te verschijnen en dus, het zij meer het zij minder van haar wezen, aan ons te „geven”. Intusschen, wij hebben hier — zegt men — met een feit te doen. Zal datgene in ons, wat wij het kennen der fysische werkelijkheid *noemen*, ook inderdaad een kennen *zijn*, dan moet daarbij zoowel het object (het gekende ding, dat de ken-handeling ondergaat) als het subject (de geest, die de ken-handeling verricht) een functie vervullen. Het is nu de waarneming (de ervaring), waardoor de geest zich het van het object komende, het gegevene, de kennis-stof toeëigent. Maar dit kennis-materiaal, dat de fysische werkelijkheid *zelf* (haast zeiden wij: „in eigen persoon”) ons ieder moment met onuitputtelijk geduld ter beschikking blijft stellen, moet nu

nog worden „verwerkt”, evenals een bakker het hem van buiten verstrekte materiaal (meel, water, melk, zout) tot brood verwerkt. Dit verwerken van het waargenomene geschiedt nu door *het denken*. Op inderdaad treffende wijze schijnen wij ons zoo het essentieelste van datgene, wat er bij het kennen der fysische werkelijkheid voorvalt, aanschouwelijk te hebben gemaakt.

Maar ook hier beginnen de moeilijkheden pas, wanneer wij dieper op de zaak ingaan, ons niet met vage woorden en metaforen tevreden stellen en tot strenge begrippen trachten te komen. Wij moeten dan zoo vele correcties aanbrengen, dat er van het heele beeld (materiaal en verwerking) niet veel meer overblijft. Alleen op het allervoornaamste zij hier gewezen.

Ons kennen zal behooren tot het psychisch gebied, tot datgene wat in onze teekening beneden de streep ligt. Ook het gegevene, de impressies zijn geheel van psychischen aard, zij zijn binnen ons, binnen ons „zelf”. In deze is niets van een besef, dat er een streep bestaat. Hoe kunnen wij dan nu weten, dat wij dat gegevene te danken hebben aan een iets boven de streep, aan een niet-zelf, aan iets wat niet tot het psychische, maar tot het fysische „behoort”? Het gegevene, opgevat als het bloot in ons voorhandene en aanwezige, kan toch niet als 't ware tot ons zeggen: „ik ben gegeven door iets anders!” — Erger nog wordt de zaak, wanneer wij ons afvragen, waarin dan nu dat „verwerken” bestaat, wat dan datgene is, wat het denken aan en met de gegeven stof doet. Hierop moeten wij wel antwoorden: „zoo goed als *alles*”. Gaan wij na, hoe door het denken de chaos der impressies tot den kosmos der natuurwetenschap gevormd is, dan moeten wij zeggen: het eigenlijke wezen hiervan is de *vorm*, en de vorm kan nergens uit ontstaan zijn dan uit het denken. Het denken heeft dus aan de gegeven stof ongeveer alles toegevoegd. En het heeft dit daaraan toegevoegd uit „zich zelf”.

Maar nu is het fysische toch het niet-Zelf. Het denken daarentegen behoort tot het Zelf, het is iets van psychischen, subjectieven aard. Al wat het denken in de natuurwetenschap uit zichzelf heeft toegevoegd, moet dus eo ipso een soort vervalsching zijn van het objectieve, het „wezen” van het fysische, het niet-zelf. Wij kunnen dus, naar het schijnt, nu niet meer zeggen: tot ons natuurkennen moet zoowel het object (de natuur zelf) als het subject (met zijn waarnemen en oordeelen) zijn „bijdrage” leveren. —

Beschouwen wij nu, zooals de oude logika dit trachtte te doen, het denken op zichzelf, het „bloote” denken, waarbij wij ons dus houden buiten de tegenstelling fysisch-psychisch, objectief-subjectief en afzien van alle relatie tot een waarnemen. Wij komen dan in een volkomen tegen al het andere afgesloten gebied, tot iets absoluut zelfstandigs. Wij treffen hier niets aan (en kunnen hier niets aantreffen) dan: begrippen, oordeelen, redeneeringen, gedachtegangen, gedachtstelsels. Waarin bestaat de „handeling” van het denken? In een identificeren en onderscheiden binnen gedachte-samenhangen, een vaststellen van een eenheid in een veelheid.

Zoolang wij nu blijven bij de uitdrukking der gedachte in de taal en aan de aanschouwelijkheid van het woord en de woordverbinding een houvast hebben, is het denken over het denken niet zoo moeilijk. — Een begrip wordt aangeduid door een (kategorematisch) woord; een oordeel door een volzin met een subject en een praedikaat; een redeneering (syllogisme) door de verbinding van drie volzinnen. Als ik dus een redeneering (waarin de waarheid van een oordeel wordt aangetoond) „ontleed” krijg ik oordeelen; als ik een oordeel ontleed krijg ik begrippen. Evenals het woord steeds hetzelfde blijft, zoo ook het begrip. Evenals het eene woord *niet* het andere is of in het andere overgaat, zoo ook niet het begrip. De begrippen liggen evenals de woorden in zekeren zin *naast* of *buiten* elkaar. Maar toch niet absoluut. De begrippen hebben nl. een

„omvang”, een „sfeer”. Deze sfeer „omvat” alle dingen, die „onder” een begrip „behooren”. De sferen van de verschillende begrippen hebben nu iets gemeen, vallen voor een deel „binnen” en voor een deel „buiten” elkaar. De begrippen zijn „hooger” en „lager” (meer algemeen of meer bijzonder) al naarmate de sfeer van het eene begrip „grooter” of „kleiner” is dan die van het andere. Zoo zien wij direct in en vinden het evident, dat het begrip „dier” hooger is dan het begrip „hond”, dat de dier-sfeer meer dingen omvat dan de hond-sfeer; dat wij dus wel kunnen zeggen (oordeelen, praediceeren): „spaarzaamheid is een deugd” maar niet: „deugd is een spaarzaamheid”, wel: „een hond is een dier”, maar niet: „een dier is een hond”, en evenmin „een hond is een paard” omdat de sferen der begrippen hond en paard naast en buiten elkaar, hoewel beide binnen de dier-sfeer liggen. Wij kunnen dus om zoo te zeggen aanschouwelijk inzien, hoe wij, alleen door de grootte’s der sferen met elkaar te vergelijken, de begrippen binnen en buiten elkaar sluiten en zoo door verbinding of scheiding van begrippen (waarbij de termen „is” of „is niet” dienst doen) tot *ware* (resp. *onware*) oordeelen komen en komen moeten.

Blijven wij ons nu overwegend oriënteren aan het grammatische en nemen daarbij rustig aan dat wij een aantal verschillende begrippen feitelijk bezitten en daarmee vrij kunnen opereeren; vragen wij ons niet af hoe wij aan die begrippen gekomen zijn, en hoe in die begrippen iets van het wezen der ééne werkelijkheid „in” kan „zitten” (terwijl wij toch anderzijds overtuigd zijn, dat wij niet denken om met bloote, buiten alle werkelijkheid staande begrippen te „spelen”), in één woord, bepalen wij er ons toe, de sferen van nu eenmaal voorhanden begrippen met elkaar te vergelijken — dan gaat alles vrij gemakkelijk.

Anders wordt de zaak, wanneer wij uit het half grammatikale-half logische tot het zuiver logische trachten te komen,

en niet in de eerste plaats den omvang, de sfeer, — maar den „inhoud” van het begrip in het oog vatten. Dan schijnt alle aanschouwelijk „inzicht” ons te verlaten. En dan krijgt ook opeens de vraag naar de „waarheid” en onwaarheid onze oordeelen een geheel ander karakter. Dan merken wij al heel spoedig, dat in den „inhoud” de eigenlijke moeilijkheid verscholen ligt en dat het „ontleden”, waarvan boven werd gesproken, niet zulk een eenvoudige zaak is.

Alle ontwikkelde menschen gebruiken den term „begrip” met het grootste gemak. Zij schijnen dus te weten, wat een begrip is. Maar het begrip is niet iets zoo eenvoudigs. Het bevat eigenlijk het heele probleem der filosofie. Wie over het „wezen” (den inhoud) van het begrip volmaakt kon spreken, zou het in de filosofie zoo ver gebracht hebben, als een mensch het ooit daarin brengen kan.

Het begrip heeft een soort „structuur”. Deze is uiterst moeilijk te beschrijven. Die structuur bestaat in een innerlijken, onverbrekelijken, „samenhang” van deelen. De „deelen” van een begrip heeten „kenmerken” (Merkmale). Deze „vele” kenmerken zijn met elkaar door een innerlijke „eenheid” verbonden. Maar hoe „hangen zij samen”, hoe zijn zij „verbonden?” Zoo ongeveer als de summanda van een optelling, als de factoren van een product, als de driehoeken die samen een veelhoek vormen, als de organen van een levend wezen? Waren de kenmerken eerst los van elkaar en zijn zij vervolgens tot een samenhang in elkaar gezet, (door synthese)? Waren zij eerst onverbonden, en zijn zij daarop gesynthetiseerd, dan moet deze synthese zijn geschied door een oordeelsdaad. Zoo zou de tegenstelling begrip—oordeel eigenlijk vervallen. In het begrip zit al een oordeel. Eigenlijk is dus het oordeel het oorspronkelijke. Maar hoe kan een oordeel plaats hebben, als niet reeds begrippen voorhanden zijn?

De bestanddeelen van een begrip kunnen onmogelijk iets anders zijn dan weer begrippen. Maar van deze, een bepaald

begrip constitueerende begrippen, geldt weer hetzelfde. De samenhang daarin moet door een oordeelen zijn tot stand gebracht. In elk begrip zit een eenheid-veelheid. Er zijn geen absoluut eenvoudige, structuurlooze begrippen.

Maar de grootste moeilijkheid levert deze quasi-eenvoudige term „logische samenhang” eerst op, wanneer wij nu overwegen, dat de bedoeling van „het denken” toch niet is, dat wij met de begrippen, die ons nu eenmaal (de hemel weet, hoe) gegeven zijn, een ijdel spel van analyseeren, van identificeeren en onderscheiden zouden spelen, maar dat de begrippen toch, wel beschouwd, dienen voor het kennen der werkelijkheid, voor een steeds voortgezet uitbreiden, vergrooten en verbeteren van onze kennis der werkelijkheid, dus voor het vormen van absoluut nieuwe oordeelen, oordeelen die nòch in ontwikkelden nòch in onontwikkelden vorm reeds in ons geestelijk bezit zijn. Als wij hiervan doordrongen zijn, moeten wij den samenhang in een begrip wel vergelijken met den samenhang in de werkelijkheid zelf. Tusschen deze twee samenhangen zelf moet weer een onverbreekelijke samenhang zijn. De samenhang van de deelen van een begrip en van de deelen van een oordeel moeten een soort uitdrukking zijn van den samenhang in de deelen der werkelijkheid. Er moeten ook geheel nieuwe oordeelen gevormd kunnen worden. Maar hoe kan ooit een nieuw oordeel over de werkelijkheid tot stand komen, dat met de pretentie „waar” te zijn, zou kunnen optreden!

Noemen wij zulk een volkomen nieuw oordeel „S is P”. Voordat dit oordeel tot stand kwam, kenden wij alleen S en P. — S beduidt een onverbrekelijken samenhang van kenmerken, waar niets tusschen te krijgen is en het zal uitdrukken een onverbrekelijken samenhang „van deelen der werkelijkheid”, waar eveneens niets tusschen te krijgen is. En ditzelfde geldt van P. Nu zeggen wij: S is P, en verbinden daarmee de samenhangen der twee begrippen S en P. Wij persen dus

die twee samenhangen ineen tot een nog innigeren samenhang. Hoe leggen wij dit aan? En tot die onmogelijke ineenpersing zouden wij gedwongen worden door den samenhang der „werkelijkheid zelf”? Maar hoe kunnen wij weten, dat wij daartoe op deze wijze gedwongen worden? Kunnen wij ons even buiten onzen logischen samenhang begeven, in het wezen der werkelijkheid induiken, en ons zoo vergewissen hoe het met haar wezen, haar samenhang „an sich” gesteld is?

§ 3. Methode en doel der Filosofie.

Niet alleen over het doel en de methode der filosofie, maar zelfs over haar bestaansrecht als strenge wetenschap heerscht nog steeds groote onzekerheid en oneenigheid. Zij wordt op de universiteiten onderwezen. Maar er zijn zeer velen, die vragen: „is zij wel wetenschap in den strengen zin des woords? Is zij niet een would-be-wetenschap, een wonderlijk mengsel van logisch denken, poesie en religie; een hybridisch geestesproduct, gesproten uit de ongelukkige verbinding van een koel hoofd en een warm hart, ontstaan uit de vergeefs beproefde samenwerking van een nuchter-zakelijken, op het objectieve gericht verklaringsdrang en subjectieve gemoedseischen?”

Het is zeer goed te begrijpen, dat zulk een vraag gesteld wordt door buitenstaanders, door personen, die zich weinig of niet met filosofie bemoeid hebben. Ja zelfs is het verklaarbaar, dat diegenen die zich ernstig in de problemen der wijsbegeerte verdiept hebben en van haar *raison d'être* overtuigd zijn, vaak moedeloos worden, wanneer zij hun blik laten gaan over hare geschiedenis en dan noodwendig onder den indruk komen van den droevigen, waarlijk chaotischen toestand, waarin zij heden ten dage zich bevindt.

In de andere wetenschappen, met name in de fysische, hebben wij onweersprekelijk een verblijdenden vooruitgang en een benijdenswaardige continuïteit van samenwerking. De individueele onderzoeker behoeft niet alle vorige stadia van onwetendheid, gebrekkig kennen, verkeerde probleemstelling en dwaling opnieuw te doorloopen. In de rechte methode, als die eenmaal gevonden is, wordt hij als in iets vanzelfsprekends ingeleid. De resultaten van den ken-arbeid der voorgelachten zijn neergelegd in leerboeken, die men rustig bestudeeren kan. De verschillende onderzoekers kunnen, ook met behulp van een praktische terminologie, elkaars gedachten en bedoelingen op een voor de samenwerking voldoende wijze begrijpen. Op het punt waar de een ophoudt of niet verder komen kan, grijpt een ander in, met frissche krachten en minder bevangen blik en zet den afgebroken gedachtenarbeid in denzelfden geest voort. Men heeft het verheffend en bemoedigend gevoel door gezamenlijk werken steeds meer in de goede richting voort te schrijden. Er is wel allerlei verkeers, maar dit verkeerde kan zich op den duur niet handhaven. Het wordt vroeger of later evident weerlegd, hetzij door nieuw ontdekte feiten, hetzij door overtuigende redeneeringen. Over sommige dingen disputeert men niet meer. Wie ze niet erkent, geldt algemeen als onbevoegd. Zelfcontrole en controle door anderen blijkt voortdurend mogelijk.

Welk een droevig figuur maakt hiertegenover de filosofie! De individueele wijsgeer kan datgene waar het op aankomt, eigenlijk alleen uit zichzelf halen en zichzelf leeren. Aan de gedachten van anderen heeft hij betrekkelijk maar weinig. Een ieder moet van voren af aan beginnen. Alle misverstanden, vooroordeelen, illusies, onzekerheden, dwalingen, die door anderen reeds lang overwonnen zijn, moet hij in zichzelf opnieuw overwinnen. Onderlinge samenwerking blijkt hier uiterst moeilijk en van continuïteit en gestadigen voortgang in de juiste richting is hier nauwelijks te spreken. De ver-

schillende scholen en denkers hebben allen hun eigen tournure d'esprit en hun eigen probleemstelling. Met de terminologie en het begripsapparaat van het eene groepje kan het andere maar weinig aanvangen. Zoo begrijpt men elkaar niet, weerlegt elkaar verkeerd. Men praat langs elkaar heen. De begrippen worden niet door de eene generatie en het eene individu tot een bepaalden graad van klaarheid en consequentie ontwikkeld en vastgesteld, welke ontwikkeling en fixeering dan door volgende geslachten en andere individuen in denzelfden geest en volgens dezelfde methode wordt voortgezet. De een begint niet, waar de ander ophoudt. Het verkeerde weet zich met ongelooflijke hardnekkigheid te handhaven. Sommige vooroordeelen en wanbegrippen schijnen onuitroeibaar. Aldoor is er inzinking en achteruitgang. De bedoelingen der diepste denkers kunnen blijkbaar eerst na vele eeuwen begrepen worden. Zij moeten noodwendig op een bepaald aantal manieren worden misverstaan. De scherpszinnige en geleerde denkers die deze misverstanden voltrekken, worden hoofden van scholen, die de argumenten en waarheidsweergeslachten van hun stichter met geestdrift propageeren. Men vraagt zich af, hoe na Plato's Theaetetus een kennisleer als die van den knappen Stoicus Chrysippus, na Kant's Kritiken een metafysika als die van Herbart, Schopenhauer en Fechner, mogelijk is!

Men kan heden ten dage geen inzichten aanwijzen, die nu voor alle deskundigen voorgoed vaststaan, die algemeen als onbetwistbare resultaten van den wijsgeerigen denk arbeid van vroegere geslachten erkend worden. Over niets, letterlijk over niets, zijn de filosofen het onderling eens. Men zou in ernst kunnen vragen, of de moderne filosofie in het essentieelste wel noemenswaard verder is gekomen dan de oude Grieken al waren. Is inderdaad datgene, wat de knapste hedendaagsche denkers met hun oneindig grootere en grondiger positieve kennis praesteeren, een even groote vooruit-

gang bij Plato, als onze natuurwetenschap een vooruitgang is bij die welke deze groote wijsgeer bezat? In de filosofie schijnt iemand heden ten dage ongestraft maar alles te kunnen beweren, wat hem in het hoofd komt. Met succes kan men de oppervlakkigste wijsheid verkondigen, zonder vrees evident weerlegd te zullen worden. Het is nog, zooals Hume zegt: „disputes sare multiplied as if every thing was uncertain, and these disputes are managed with the greatest warmth, as if everything was certain. Amidst this bustle 't is not reason, which carries the prise, but eloquence. And no man needs ever despair of gaining proselytes to the most extravagant hypotheses, who has art enough to represent it in any favourable colours”.

Men wordt moedeloos van die elke maand opnieuw verschijnende „neue Grundlegungen zur Logik, zur Ethik etc.”; men krijgt een afkeer van die onvermoeid herhaalde discussies en polemieken over altijd weer dezelfde kwesties, waar men steeds in een kring ronddraait en met de vage, verwarde, veelzinnige begrippen: objectief-subjectief, ervaring, zuivere Rede, fysisch-psychisch en wat dies meer zij, op de onvruchtbaarste wijze blijft schermen. In een bui van neerslachtigheid zou men geneigd zijn, uit te roepen: „is het niet beter, alle filosofie maar als hopeloos op te geven? Wij komen er, naar het schijnt, toch niets verder mee. En hebben wij ze voor ons geestelijk leven wel noodig?”

Inderdaad schijnt men moeilijk te kunnen volhouden, dat de filosofie voor den vooruitgang der kultuur absoluut onontbeerlijk is. Zeker: kultuur zonder een zekere zelfkennis is een onmogelijkheid. Maar moet deze zelfkennis noodwendig correct-wetenschappelijk, in een goed sluitend systeem van streng en consequent gedachte wijsgeerige abstracties gefixeerd zijn? Lang voordat de menschheid methodisch nadacht over het wezen van haar eigen geest, werkte toch al de geest in haar. Bij Grieken en Joden, bv. ten tijde van Homerus

en de Profeten, was er al een hooge kultuur. En toch bestond er toen niets van wat wij nu logika, metafysika en ethika noemen. En ook nog in onze dagen worden immers belangrijke wetenschappelijke ontdekkingen gedaan, edele daden verricht, groote kunstwerken geschapen, terwijl toch die denkers, daders en scheppers, over hun eigen geesteswerkzaamheid zichzelf ondervragend of door een ander ondervraagd, daarover alles behalve in correct wijsgeerige begrippen rekenschap zouden weten te geven, ja, daarover slechts verwarde frasen en hopelooze banaliteiten zouden kunnen uitspreken. Er zullen toch ook wel weinigen zijn, die wagen te beweren, dat de filosofie van onze twintigste eeuw aan den geestesarbeid op de verschillende kultuurgebieden van wetenschap, sociale en politieke organisatie, kunst, godsdienst en kerk leiding zou geven of moeten geven. Onze filosofie weet immers zelf niet wat zij wil. Zij is gesplitst in een groot aantal scholen en partijen, die het juist over de principes en de methode (het essentieelste in alle filosofie) met elkaar absoluut oneens zijn en elkaar fel bestrijden!

En toch, hoe onweerlegbaar dit alles ook wezen moge, nooit heeft de menschheid den eisch van een filosofie, als strenge wetenschap, kunnen verloochenen. Men voelt: er is in het wetenschaps-verband van den menschelijken geest een bijzondere plaats, die niet leeg gelaten kan worden, die moet ingenomen worden ook weer door een wetenschap, zij het dan ook van geheel unieke aard.

Deze wetenschap moet iets centraals en fundamenteels hebben. Men voelt: er zijn zekere vragen, die zich onweersaanbaar opdringen, en die door geen enkele speciale wetenschap behandeld worden en behandeld worden kunnen. Er zijn zekere onklaarheden, waarbij wij niet kunnen blijven, die tot klaarheid moeten gebracht worden. Er zijn zekere grondbegrippen, die doordacht moeten worden, en wel op een geheel eigenaardige wijze, volgens een geheel bijzondere

methode, een methode die men in de bijzondere wetenschappen niet aanwenden kan.

Alle bijzondere wetenschappen beginnen met zekere grondbegrippen het wezen der werkelijkheid betreffende, van wier inhoud (relatie tot andere begrippen) zij zich slechts tot op zekere hoogte rekenschap behoeven te geven en kunnen geven. Zij maken zich van die inhouden juist zooveel bewust, als zij voor hun bijzondere en beperkte gedachtegangen noodig hebben. De rest laten zij opzettelijk buiten beschouwing. Zij endosseeren die rest aan een ander soort onderzoek, aan een andere wetenschap, die geen andere zijn kan dan die, welke wij filosofie noemen. —

En dit geldt niet alleen van dat werkelijkheids-bewustzijn, dat wij „theoretische wetenschap” noemen. Het geldt ook van ons praktisch-ethisch, aesthetisch-artistiek en religieus-geloovig „kennen”. Ook hier steunt alles op zekere grondbegrippen wier inhoud (relaties tot andere begrippen) wij ons in de praktijk van het leven slechts tot op zekere hoogte bewust maken en behoeven bewust te maken. Wanneer wij ons nu vol geestdrift bewegen in de richting van een bijzondere objectieveering (hetzij van de zoogenaamde „waarheid” in de theorie, hetzij van het „rechtmatige” het „goede”, de „liefde”, het „schoone” etc.), dan komt het problematische en onklare (niet-preciese) dat er in die grondbegrippen ligt, ons niet tot besef. Wij oordeelen, handelen, scheppen en aanbidden in een soort instinctieven drang. Anders wordt het, wanneer wij over ons eigen doen reflecteeren. En dit reflecteeren kunnen wij onmogelijk afwijzen, juist omdat wij met bepaalde, buiten elkaar liggende, objectieveeringen te doen hebben. Maken wij nu met dit reflecteeren ernst, dan wordt de aandacht onvermijdelijk gericht op datgene, wat ligt „achter” of „onder” datgene wat men zich praktisch-feitelijk tot bewustzijn heeft gebracht. Men vraagt noodwendig naar den grond dier begrippen, den samenhang der gronden in de

eenheid van den menschelijken geest en ten slotte naar het wezen en den grond van dezen geest zelf. Dat vragen wordt dan vooral dringend, wanneer er tusschen de verschillende werkelijkheids-bewustheden conflicten ontstaan; wanneer men, uitgaande van en zich houdend binnen het eene werkelijkheids-gebied komt tot het oordeel „A is B”, en uitgaande van het andere tot het oordeel „A is *niet* B”. Het is duidelijk dat hier geen redding komen kan uit de gedachtenstelsels van elk der groote werkelijkheidskennis-gebieden op zichzelf en afzonderlijk. Als hier iets uitgericht zal worden, dan moet dit geschieden door een gedachtenstelsel, dat centraler en meer fundamenteel is dan alle bijzondere gedachtenstelsels, dat al die gedachtenstelsels van uit een hooger standpunt „overziet”, in één blik samenvat. Zoo doet zich de behoefte gevoelen aan die geheel eenige wetenschap, die filosofie genoemd worden kan. Plato spreekt van „dialectiek”, en doet de uitspraak: „de dialecticus is synopticus”, d.i. iemand, die al het bijzondere van een hooger standpunt overziet en met elkaar in verband ziet.

Er moet zoo iets zijn als filosofie. En de filosofie moet een bepaalde taak hebben. — Blijft men nu binnen deze algemeene beweringen dan gaat alles goed. Maar anders wordt het, zoodra men er toe overgaat, die taak precies te bepalen en het middel, de methode aan te geven, waardoor die taak volbracht worden zal.

Hierover zijn allen het wel eens, dat, wannèèr er filosofie als strenge wetenschap zijn zal, deze wetenschap in betrekking tot alle ander weten en kennen centraal en fundamenteel zijn moet. De filosofie is, naar het schijnt, voor alle menschelijk werkelijkheids-bewustzijn de allerhoogste instantie. Alle bijzondere geestesgebieden (theoretische wetenschap, recht en zedelijkheid, kunst en godsdienst) komen tot haar met hun grondbegrippen en vragen van haar uitsluitel betreffende moeilijkheden, die in die grondbegrippen liggen. De filosofie

kan nu blijkbaar niet, óók weer „tot op zekere hoogte” op het gevraagde antwoorden, en aangaande de rest weer naar een andere wetenschap verwijzen. De filosofie moet zich, naar het schijnt, wel tot taak stellen: op geen principieele vraag (een vraag naar den „grond” en naar den grond aller gronden) het antwoord schuldig te blijven, op de „laatste” en „diepste” vragen het laatste en diepste antwoord te geven en zoo het menschelijk werkelijkheids-bewustzijn geheel doorzichtig te maken.

Maar ook hier geraken wij weer in verlegenheid. De bijzondere geestesgebieden zullen dan toch met al hun eigen strevingen naast de filosofie zelfstandig blijven voortbestaan. Het kan niet de bedoeling wezen, dat de filosofie zich in den internen geestesarbeid bv. van de natuurwetenschap, de sociale wetgeving, de kunst etc. zou mogen mengen, hun voor het vervullen van hun speciale taak aanwijzingen geven, laat staan dien arbeid van hen overnemen. Deze speciale geesteswerkzaamheden gaan in de verschillende gebieden zelfstandig, onafgebroken, eindeloos voort. Zij gaan hun eigen gang. Die geestesgebieden blijven dus ook aan de filosofie hun vragen stellen. En als het vragen nooit ophoudt, hoe zou dan het antwoorden ooit kunnen ophouden! — Meer nog. Als de filosofie op de laatste en diepste vraag het afdoende (geen verder vragen meer toelatende) antwoord gegeven had, dan zou dit zooveel beteekenen als dat zij het wereld- en levensraadsel had opgelost. De taak der filosofie zou geweest zijn, zichzelf op te heffen. Zij zou, haar taak volbracht hebbend, niet meer *filosofia* zijn, maar in *sofia* zijn overgegaan. De filosoof zou zoo iets als God geworden zijn, als het ten minste waar is, wat Plato zegt, dat alleen God de sofia (in strengsten zin) hebben kan. — In tegenstelling hiermede zegt nu wel Hegel: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dasz die Philosophie der Form der

Wissenschaft näherkomme, dem Ziele, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein — ist es, was ich mir vorgesetzt”.

Maar wie niet door al het speculeeren zijn gezond verstand is kwijt geraakt, moet hier toch iets voelen van geweldige absurditeit en aanmatiging. Wij weten toch wel, dat niet wij menschen het zijn, die de existentie der werkelijkheid in onze macht hebben. Wij mogen nog zoo doordrongen zijn van de heerlijkheid van ons „geest-zijn”, wij weten toch tegelijk maar al te goed dat onze geest beperkt is. En dit beteekent toch direct, dat er dingen zijn die wij menschen niet begrijpen kunnen, dat er vragen zijn, waarop voor ons geen antwoord mogelijk is.

Inderdaad, wie Hegel's systeem grondig doordacht heeft, heeft van de werkelijkheid wel iets gewichtigs begrepen. Maar heeft hij het diepste er van begrepen, het essentieelste met zijn geest omvat? Zeker, zoolang hij zich binnen deze scherpzinnige en diepzinnige onderzoekingen en begripsconstructies bewoog, smaakte hij een hoog intellectueel en aesthetisch genot. Maar als hij uit de pure hoogten der speculatie, (waar hij als 't ware leefde in de onmiddellijke nabijheid van het Eeuwige en Absolute en het zalig gevoel had dat „des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt”), nu weer afdaalt tot die werkelijkheid, waarin wij menschen leven, — kan hij dan in ernst meenen, door Hegel's sofia deze wonderbaar heerlijke en tegelijk verschrikkelijke werkelijkheid in haar wezen doorgrond, en ingezien te hebben, dat het onmogelijk zijn zou dat er *geen* echte werkelijkheid existeerde; dat het uit het wezen dier echte werkelijkheid voortvloeit, dat daarnaast nog een andere, minder echte werkelijkheid nl. de onze, bestaat en dat deze niet anders zijn kan dan zooals wij ze doorleven?

Terecht wijst Simmel op den „Widerspruch zwischen der Allgemeinheit der metaphysischen Behauptungen und der Unfähigkeit, sie im Einzelnen zu realisieren”. „Das Para-

doxe aller groszen philosophischen Weltbegriffe besteht darin, dasz sie eine absolut allgemeine Behauptung aussprechen, der sich das Besondere, logisch von ihnen Umfasste, nicht fügen will”.

Wie in de filosofie als strenge wetenschap gelooft, moet zich deze vragen voorleggen: „Wat moet de filosofie willen? Wat mag zij willen en wat niet? Door welke methode kan zij datgene bereiken, wat zij willen mag?”

Deze vragen hangen ten nauwste samen. Uit het feit, dat zij in den regel niet scherp gesteld worden, is de langzame vooruitgang der filosofie te verklaren en de droevige toestand, waarin zij heden ten dage weer verkeert. Want dit is duidelijk; als de filosofie vraagt naar dingen, waarnaar zij niet vragen mag, dan vraagt zij maar al te licht op een verkeerde wijze naar die dingen, naar welke zij wel mag vragen. Dan is haar methode verkeerd. En een methodisch verkeerde filosofie kan voor het geestelijk leven nooit onschadelijk zijn. — Dit staat vast: de filosofie moet vragen stellen, die dieper reiken dan alle niet speciaal filosofische vragen. De filosofie moet zoo diep mogelijk vragen. Maar zou zij ook niet *te* diep kunnen vragen? Wie zegt haar, wie maakt haar duidelijk, hoever zij nu precies met haar vragen gaan mag? Er is immers geen hoogere geestelijke, wetenschappelijke instantie, tot welke de filosofie zich zou kunnen wenden. Zij zal het wel zelf moeten zijn, die aan zichzelf haar perken en grenzen aanwijst. Maar hoe is dit mogelijk? Hoe kunnen wij deze vage gedachte preciseeren?

Een gedachtenstelsel moet de filosofie vormen, dat haar (en haar alleen) eigen is, waarvan elk onderdeel, ook het geringste, een filosofisch begrip is. De wiskunde verkrijgt haar inzichten door wiskundige, en niet bv. door scheikundige, begrippen. De scheikunde, al moge zij zich ook van de resultaten der wiskunde bedienen, verkrijgt haar inzichten door scheikundige, en niet bv. door wiskundige begrippen. Even-

zoo moet de filosofie, als zij een zelfstandige wetenschap zijn wil, haar inzichten verkrijgen uitsluitend door filosofische begrippen. Elk van deze begrippen moet door de ééne specifiek filosofische methode tot een specifiek filosofisch begrip gemaakt zijn. Zoo is haar begripstelsel een „afgesloten” geheel, waar niets vreemds „van buiten” kan indringen. En dat begripstelsel strekt zich nu in tegenstelling tot alle andere wetenschappelijke begripstelsels, uit over alles waarvan wij op eenigerlei wijze zeggen, dat het iets „is”.

Immers alle speciale werkelijkheids-bewustheden (het empirisch theoretische, het ethische, het aesthetische, het religieuse) die een „zijn” praediceeren, komen tot de filosofie, om door haar ingelicht te worden aangaande de relatie van die verschillende zijns-wijzen onderling, in de vooronderstelling dat zij het is, die, synoptisch, haar blik laat gaan over *al* het Zijnde, alles wat maar denkbaar is, over „het Zijnde in zoover het een Zijnde is” (om met Aristoteles te spreken). Hoe zou dan iets in hemel en op aarde aan het Zijns-begrip der filosofie kunnen ontsnappen! De filosofie kan zich niet laten beïnvloeden (en nog minder: laten leiden) door eenige geestelijke macht buiten haar, niet door ethische en aesthetische „gevoelens” en „strevingen”, en evenmin door een goddelijke openbaring. Ook de begrippen waarvan deze laatste zich bedient — want buiten begrippen zal zij het toch wel niet kunnen stellen — behooren als begrippen tot het gebied der filosofie. Wanneer deze dan zoo haar synoptischen blik laat gaan over alles wat maar denkbaar is, — hoe kan zij dan tot het inzicht komen, dat er realiteiten zouden zijn, waar zij machteloos tegenover staat, die haar denkvermogen te boven gaan? Hoe kan zij door haar methode begrijpen, dat er dingen zijn, die niet alleen niet door de bijzondere wetenschappen maar ook niet door haarzelve begrepen worden kunnen? Kan er dan buiten „al het denkbare” nog iets „zijn”? Wij komen hier op een zeer kritiek punt, waar het

uiterst moeilijk is een klaar inzicht te verkrijgen. En nog iets anders hangt hiermede ten nauwste samen.

De filosoof is eigenlijk theoreticus, d.i. iemand die uitsluitend door discursief denken, door algemeene begrippen, zijn diepe inzichten verkregen heeft. — En toch, sedert de naam „filosoof” in gebruik gekomen is, heeft men daarbij steeds gedacht aan het volle menselijke geestesleven. De filosoof werd niet alleen of bij voorkeur beschouwd als iemand, die over de natuur, zijn medemenschen en de Godheid, juiste en ware gedachten heeft, maar als degene, die krachtens deze juiste en ware gedachten op de rechte wijze *leeft*. Ongeveer alle Grieken zouden de opvatting afgewezen hebben, dat de filosoof een onzedelijk en irreligieus mensch, en omgekeerd een onzedelijk en irreligieus mensch filosoof zou kunnen zijn.

Wij komen hier blijkbaar terstond voor het groote probleem der verhouding van Denken en Zijn te staan. In hoever is Sokrates' bewering juist, dat deugd (d.i. goed *zijn*) niets anders is dan een (echt en streng) *weten*; dat dus degene, die het echte, strenge weten bezit, niet niet-goed kan zijn, dus niets verkeerd *doen*, niet verkeerd *leven* kan? De filosoof is toch in de eerste plaats theoreticus, en beweegt zich als zoodanig uitsluitend binnen het gebied van het intellect, heeft als zoodanig alleen met „oordeelen” te doen, uitmakend of zij „waar” dan wel „onwaar” zijn. Hij staat dus als zoodanig buiten „het leven”. Is hij actief, staat hij (iets doende of iets makende) in het volle leven, dan is hij niet beschouwend. En is hij beschouwend, dan heeft hij zich van het leven losgemaakt. Het gebied van het koele, nuchtere, neutrale intellect met zijn discursief denken is door een onoverbrugbare kloof gescheiden van het warme, bezielde, partijkiezende voelen en willen, handelen en scheppen. Hoe vermag dan de filosoof, juist krachtens zijn oordeelen, die toch alleen maar „waar” en niet „goed, mooi of vroom” zijn kunnen, op de „goede” wijze te leven?

Met waarlijk geniale diepzinnigheid is deze moeilijkheid al behandeld in Plato's Charmides. Aan den filosoof, en aan hem alleen, zal toekomen een *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Hij zal hebben: een kennen (1) van het kennen (2). Maar hoe is zoo iets mogelijk? Kan dan iets ter wereld boven het kennen gaan? Is de kennende geest niet absoluut soeverein? Ook het tweede kennen zal toch zijn: een echt kennen, en als zoodanig het Zijn der werkelijkheid grijpen. Het praesteert dus het hoogste, wat gepraesteerd kan worden. Kan er nu een kennen gedacht worden, dat nog weer hooger is dan dit hoogste? Kan er een grijpen zijn dat het grijpen nog weer eens grijpt? In dit tweede kennen is immers *al* het op eenigerlei wijze „zijnde” al gegrepen en toegeëigend! Degene, die dit tweede kennen bezit, heeft al het Zijnde, waarop het gericht is, al *in* zich; dus niet alleen het wiskundige en fysische, maar ook het ethische en aesthetisch-artistische. Hij kent het Goede en het Schoone, omdat hij het Goede en Schoone in zich heeft. En dat zal toch wel niets anders kunnen beteekenen dan dat hij zelf goed en schoon *is*, dat hij in staat is het Goede en Schoone voort te brengen. Of zou iemand, die ongerechtig en liefdeloos is, die geen of (of slechts zwakke) schoonheidsontroeringen heeft doorgeemaakt, kunnen weten wat recht, goed en schoon *is*, wat de zin is van deze praedikaten? Neen, wie het tweede kennen bezit, *is* goed en schoon. Wanneer dan nu niettegenstaande dit alles de filosoof in dat eerste kennen toch zijn synoptischen blik zou kunnen laten gaan over al zijn kennen, dan zou hij door deze bloot theoretische daad in elk geval aan zijn zuiver ethische kennis niets nieuws kunnen toevoegen. Het ethisch kennen kan door het toetreden van het theorethisch-filosofische er niets op voortuitgaan.

Maar zou dit dan wel het geval zijn met betrekking tot het andere theoretische kennen, bv. het wiskundige en fysische? Kan de filosoof krachtens zijn speciale theoretisch kennen

werkelijk van nut zijn voor dat speciale theoretisch kennen, dat aan de wis- en natuurkunde eigen is? Ook hiervan is de mogelijkheid niet in te zien. De wiskunde en de fysika hebben hun eigen, zelfstandige begripstelsels, waar zich evenmin iets vreemds van buiten kan indringen.

Wie aanneemt, dat den filosoof een geheel bijzonder filosofisch kennen eigen is, nl. een kennen van het kennen, komt, naar het schijnt, onvermijdelijk terecht in de Stoische opvatting van den perfectus sapiens, welk wonderwezen in al zijn begripen, kennen, kunnen en willen volmaakt is, die over alles beter oordeelt, alles beter is, beter *kan*, alles beter *wil* dan de niet-filosoof. Desverlangd zou de filosoof volgens de Stoa elk speciaal geestelijk werk, dat nu door den niet-filosoof (den gewonen mathematicus, fysicus, wetgever, dichter, beeldhouwer etc.) op een beperkt terrein verricht wordt, niet alleen onmiddellijk van hem kunnen overnemen, maar ook, krachtens zijn superieuren kijk op het Zijnde, beter kunnen verrichten dan de vakman. Een fysicus bv. kan, in moeilijkheden verkeerend, door den filosoof voortgeholpen en terecht gewezen worden. Want deze laatste heeft natuurlijk al die positieve en speciale kennis, die de vakman bezit, en nog bovendien zijn algemeener verder-reikend inzicht, waardoor hij de beperkte gedachtengangen van den vakman van het hoogst denkbare standpunt overziet en juist beoordeelt. En evenzoo zou de wetgever, de koning, de kunstenaar zich in alle speciale kwesties vol vertrouwen tot den filosoof kunnen wenden en door hem voorgelicht kunnen worden. De filosoof kan natuurlijk zelf nooit verkeerd *zijn* (verkeerd handelen en scheppen) en verkeerd oordeelen. En hij kan, waar anderen verkeerd zijn (handelen, scheppen en oordeelen) krachtens zijn „kennen van het kennen” dat verkeerde terstond onderscheiden, aanwijzen en verbeteren. Daarom is de filosoof ook de aangewezen persoon om de hoogste functie te vervullen, die een mensch vervullen kan, nl. die van den staatsbestuur-

der, die het heele geestelijk leven van een bepaalde mensche-lijke gemeenschap leidt en regelt, en die dus ook alle personen die niet voor hun taak berekend zijn (omdat zij het goede niet weten, kunnen en willen) buiten de hoogste ambten te houden heeft.

Een empirisch gegeven mensch, die zich in den Stoischen zin filosoof zou noemen, zou zich blijkbaar aan de ergerlijkste aanmatiging schuldig maken. Er is al iets zeer bedenkelijks in, van zichzelf te zeggen: „ik ben wiskundige”, aangezien hierin toch zoo iets schijnt te liggen van: „ik bezit en beheersch de wiskundige kennis van mijn tijd”. Maar zichzelf als filosoof te qualificeeren is het non plus ultra van hoogmoed en zelfverheffing. Want daarin ligt toch, dat men 1^e al het theoretische kennen in de meest uiteenloopende vakken beheerscht en 2^e dat men op ethisch, aesthetisch-artistiek en religieus gebied zich het hoogste eigen gemaakt heeft van wat ooit in menschenzielen aanwezig geweest is, dat men het goede, schoone en heilige in de diepste diepten *doorleefd* heeft. Immers hoe zou men als filosoof theoretisch juist kunnen oordeelen over datgene wat men niet zelf doorleefd heeft, wat men niet zelf *geweest* is!

Wel wordt nu beweerd, dat men niet met alle theoretische wetenschappen in de kleinste bijzonderheden volkomen vertrouwd behoeft te zijn, en ook niet de diepste ethische, aesthetisch-artistieke en religieuze ervaringen zelf behoeft doorgemaakt te hebben om aangaande de kengebieden van het theoretische, ethische, aesthetische en religieuze de juiste filosofische begrippen te kunnen vormen, om al die verschillende Zijns-wijzen als filosoof op de rechte wijze te kunnen beoordeelen. De filosoof zou met al het bijzondere kennen slechts tot op zekere hoogte vertrouwd behoeven te zijn. Maar men raakt dan toch in groote verlegenheid, als men tracht te bepalen, hoever de onwetendheid, het diletta- nisme en het verkeerde willen dan wel bij iemand gaan mag,

opdat hij zich nog met eenig recht den naam filosoof zal mogen toekennen.

Van groot gewicht is het antwoord op deze vraag, wanneer de mogelijkheid van de zoogenaamde wijsbegeerte van den godsdienst ter sprake komt. Beethoven heeft eens gezegd: „Muziek is hoogere openbaring dan alle wijsheid en filosofie”. Maar hij voegde er niet bij „dan alle christelijk geloof”. Hij voelde blijkbaar dat in dit laatste om zoo te zeggen de grenzen van het menschelijke overschreden worden. Wanneer wij nu aannemen — wat niet anti-logisch is — dat het christelijk geloof zin heeft en geen onzin of inbeelding is, kunnen wij dan tegelijk aannemen, dat men hierover op de rechte wijze filosoferen kan zonder het diepste er in doorleefd te hebben? En moeten wij het dan niet waarschijnlijk vinden dat voor iemand die het allerdiepste niet begrijpt, veel kans bestaat over het minder diepe verkeerd te denken?

EERSTE HOOFDSTUK.

HET KENNIS-BEGRIIP BIJ SOKRATES, PLATO EN ARISTOTELES.

§ 1. Sokrates.

Over dezen denker maakt Th. Gomperz een voortreffelijke opmerking. „Helle, kühle Köpfe von betrachtlicher Stärke hat es in allen Jahrhunderten gegeben, und auch an warmen Herzen herrschte nicht oft ein empfindlicher Mangel. Aber ein heiszes Herz unter einem kühlen Köpfe, das ist eine seltene Vereinigung; und das seltenste aller Phaenomene ist ein ungewöhnlich mächtig arbeitendes Herz, das seine ganze Triebkraft dazu verwendet, den Kopf kalt zu erhalten — einem Dampfkessel vergleichbar, der ein Eiswerk in Betrieb setzt.... Man hat Benjamin Franklin einen Enthusiasten der Nüchternheit genannt. In weit höherem Masze gilt diese Bezeichnung für Sokrates. Die seine mächtige Persönlichkeit beherrschende, bis zur Lust am Martyrium gesteigerte Leidenschaft gilt der Klärung des Intellects. Er hat nach Reinheit des Begriffs gedürstet, mit derselben Inbrunst, mit welcher ein mystischer Schwärmer nach der Vereinigung mit der Gottheit lechzt”.

Men kan met recht beweren, dat de kritische filosofie met Sokrates begint. De stof voor zijn filosofeeren kreeg hij door zijn warme hart. De wijsgeerige verwerking dier stof geschiedde door zijn koel en nuchter hoofd. Sokrates zag zijn taak in niets anders dan in het logisch onderzoeken

(ἐξετάζειν) van die fundamenteele begrippen en oordeelen, die het volle, rijke geestesleven den mensch onweerstaanbaar opdringt. Niets is hier voor den wijsgeer vanzelfsprekend. Vragend staat hij ook tegenover het allerfamiliaarste, het allerevidentste.

Men zou Sokrates' wijsbegeerte kunnen noemen: doxokritiek, wanneer men onder doxai verstaat: die grondoordeelen, die de mensch uitspreekt over wat hij is en heeft en zijn en hebben wil. Men zou haar ook kunnen qualificeeren als sofilogie, in zoover zij uitgaat van die sofiai (knapheden), die de mensch zich *moet* toekennen, en zij nu door het woord zich rekenschap tracht te geven (logon didonai), wat in dit „zich toekennen” ligt opgesloten. Dit laatste, de logische verantwoording, blijkt — wonderlijk genoeg — nog een aparte geesteswerkzaamheid te zijn, waarvan de noodwendigheid juist door de meesten niet wordt ingeziën.

Op het bezit van verschillende soorten van sofia *moet* de mensch aanspraak maken, als hij waarlijk mensch *wil* zijn. Hij komt er echter maar al te licht toe, dit bezit als iets volkomen vanzelfsprekends en natuurlijks uit te oefenen. Een gegeven mensch *is* bv. schoenmaker, echtgenoot, vader, vriend, staatsburger, schoonheidsminnaar en godenvereerder, en hij vindt er niets vreemds in, dat hij dit alles is en dus de hiervoor benoodigde kundigheden heeft.

Hierin ligt echter de gedachte, dat er in het menschelijk leven een innig verband bestaat tusschen *zijn*, *kennen*, *kunnen* (kunnen maken), *willen* en *heeten*, en dat deze functies in zekeren zin behooren samen te vallen. Het duidelijkst is dit op het lagere technische gebied, omdat hier dit samenvallen in de werkelijkheid het dichtst benaderd wordt. Iemand *is* schoenmaker, hij *kent* van het natuurwezen zooveel als hij voor zijn beroep noodig heeft (het te bewerken materiaal, de functies der werktuigen, den vorm der menschenvoeten, enz.); hij *kan* bruikbare (goede) schoenen maken, en hij *wil* ze

maken; hij *heet* (en noemt zich) dus terecht schoenmaker.

Maar hoe staat het nu met die andere functies? *Is* hij ook een goed echtgenoot, vader, vriend, staatsburger, schoonheidsminnaar en godenvereerder? *Kent* hij ook alles, wat voor een goede vervulling dezer functies onontbeerlijk is, *kan* en *wil* hij ook alles doen, wat daarvoor vereischt wordt, *heet* hij dus ook al dat genoemde met recht?

Wanneer hij nu de verschillende mensen vragend onderzoekt, deed Sokrates zeer teleurstellende en droevig stemmende ervaringen op. Zij hadden er maar een zeer zwak besef van, in hoe geringe mate zij voldeden aan die hoge eischen, die hun in al die functies gesteld waren en waarvan zij toch, als zij waarlijk mensch zijn wilden, moesten erkennen, dat deze hun met recht gesteld waren. Zij vonden zichzelf veel te knap (sofoi). Zij waren al te zeer tevreden met hetgeen zij al waren, al kenden, begrepen, wilden en hadden. Daardoor voelden zij niet de brandende begeerte in zich om verder te komen, om anders te worden. Zij kenden zich „zelf” niet.

In dit gebrek aan zelfkennis zag Sokrates de oorzaak van alle verkeerdheid en achterlijkheid in de menselijke samenleving, de groote belemmering voor allen geestelijken vooruitgang.

Het gewichtigste nu wat de eene mensch voor den anderen doen kon, was: hem de oogen te openen voor zijn waren geestestoestand. De mensch moet levendig en diep gevoelen, welk een geweldige afstand er bestaat tusschen datgene, wat hij is en heeft, en datgene, wat hij zou moeten zijn en hebben om met recht datgene te heeten, wat hij zich al te lichtzinnig en onnadenkend nu reeds noemt.

Daarom moet hem datgene, wat met recht van hem geëischt wordt, klaar tot bewustzijn gebracht worden. Dit schijnt nu alleen te kunnen geschieden door het *woord*. Het geestesleven van een mensch kan door geen direct ingrijpen van een medemens verandert en verbeterd worden. Men

heeft alleen vat op de woorden, de oordeelen, die iemand over zijn eigen geestesleven uitspreekt. Het woord is het groote middel van bewustmaking. In het katechoretische woord ligt zoowel uitgedrukt wat geestelijk reeds bereikt is, als wat geestelijk bereikt worden moet, dus ook steeds de *geesteseseisch*, datgene wat het „bedingte” „bedingt”, het „Unbedingte”. Uit elk woord kan dus die geesteseseisch ontwikkeld worden.

Het menschelijke geestesleven moge in verschillende gebieden gesplitst zijn (theoretisch kennen, techniek, doelbewust handelen met betrekking tot de medemenschen, kunst, en gemeenschap met het goddelijk-bovenmenschelijke) — het is toch in zijn wezen één.

De oordeelen, waarin over wat tot een dezer geestesgebieden behoort, *gesproken* wordt, moeten nauw samenhangen en mogen niet met elkaar in strijd zijn. En wederom moeten de oordeelen van het eene geestesgebied in den grond samenhangen en vereenigbaar zijn met de oordeelen van alle andere geestesgebieden. De oordeelen der verschillende geestesgebieden mogen niet onderling in strijd zijn. Zelfkennis is kennis van het „zelf” in zijn onophefbare betrekkingen tot het Beneden-zelf (de wereld der niet-willende zaken of dingen), tot de Mede-zelf's en tot het Boven-zelf. Van het uiterste gewicht is de kennis der betrekking van het zelf tot het Boven-zelf, omdat van hier de eischen moeten komen, die aan het Zelf gesteld worden. Van ons menschelijk geestesleven hebben wij geen aanschouwelijke ¹⁾ voorstelling en kunnen ze niet hebben. Ons heele geestesleven met zijn diepste kennen, voelen en streven berust op een absoluut-onaanschouwelijk, hoogst wonderbaar werkelijkheids-besef. In dit laatste ligt een eigenaardige onrust, *ἀνῆλθαι*, tegenstelling van hebben en verliezen, zoeken en vinden, vragen

1) Zie over het begrip „aanschouwing” het Hoofdstuk over Kant § 3.

en antwoorden, een voortdurende gespletenheid en verdeeldheid tegen zichzelf, een onafgebroken spreken met zichzelf. Het is een heel ander werkelijkheidsbesef dan dat der uit zichzelf evidente, zinnelijk-aanschouwelijke waarneming van de ruimtewereld.

In de eerste periode der Grieksche Filosofie stonden Object en Subject (vaag: ruimtewereld en menschenziel) nog niet scherp tegenover elkaar; zij vloeiden nog min of meer in elkaar over. Sokrates moest al vaag en duister voelen, dat die aanschouwelijk waargenomen ruimtewereld zonder dat „andere”, dat absoluut-onaanschouwelijke, al haar „zin” zou verliezen. Hij begon al te beseffen, dat in dat laatste, dat „andere” de *grond* voor het kennen der eerste liggen moest. En vooral als ethicus voelde hij den drang, zich aangaande dat „geestelijke” (als iets in zekeren zin zelfstandigs) zoo goed mogelijk te oriënteren, het zoo goed mogelijk te beoordeelen. Psychologie, logika, metafysika, ethika waren bij hem nog niet gescheiden. Geven wij ons rekenschap van dat „andere”, van dat „zelf”, dan bemerken wij terstond, dat wij staan in een wetmatigheid, die haar eigen eischen doet gelden. Hier voelen wij ons „gebonden”, maar — *geestelijk* gebonden. Wij voelen ons onder een dwang, waaraan wij ons gaarne onderwerpen, omdat hij ten slotte, uit ons ware, ons diepste Zelf stammen moet. En datgene, waaraan een individueele ziel als geest gebonden is, daaraan moeten ook alle andere individueele zielen, die zich als geest willen beschouwen, gebonden zijn. Wat *geldt* voor de eene, moet ook gelden voor de andere.

Hier hebben wij de fundamenteele tegenstelling tusschen het subject-begrip van Sokrates en dat der sofisten.

In zijn kritiseeren van de oordeelen, die hij zelf en zijn medemenschen uitspraken over deze verschillende relaties van het „zelf”, is Sokrates de ontdekker geworden van het *begrip* als onontbeerlijk kennis-instrument. Het begrip wordt

aangeduid door een (kategorematisch) woord. In zulk een woord ligt niet alleen wat reeds als „zijnde” gedacht en gekend is, maar ook wat als zijnde gedacht en gekend *moet* worden, dus de ken-eisch. Wie derhalve het begrip, dat door zulk een woord wordt aangeduid, consequent door-denkt moet vanzelf op den denk-eisch komen, en zich bewust worden dat hij in zijn feitelijk kennen geenszins aan den denk-eisch voldaan heeft, ja — er nooit aan zal kunnen voldoen. Hij wordt genezen van den waan, dat hij bezit wat hij meent te bezitten, dat hij reeds is, wat hij heet en zichzelf noemt. — Wie een begrip grondig discursief doordenkt, die zoekt en vraagt; die moet tot het inzicht komen, dat hij steeds zoekend en vragend blijven zal. Hij weet met absolute zekerheid, dat hij een weten in den strengsten zin niet „hebben” kan, omdat de eisch bestemd is altijd eisch te blijven. Dat aan ons zijn, ons kennen, kunnen, willen en heeten steeds een eisch gesteld blijft, behoort tot het wezen van ons mensch-zijn.

Bij zijn begripsonderzoek nu kwam Sokrates tot de ontdekking, dat (al noemde hij het zoo niet) ons denken discursief is, gebonden aan de onophefbare tegenstelling „algemeen-bijzonder”. Er zijn hoogere en lagere begrippen. Van de hoogere hangen de lagere af; zij worden er door bepaald en beheerscht („bedingt”). Er moeten dus zekere *hoogste*, alles bepalende en beheerschende begrippen wezen. Wanneer men de begripstelsels der verschillende geestesgebieden overziet (die der handwerkslieden, natuurkenners, opvoeders en onderwijzers, kunstenaars, politici etc.), stuit men op zekere denkvoorstellingen, die al deze begrips- en oordeelstelsels gemeen hebben: zooals bv. eenheid en veelheid, zijn en schijnen, mogelijkheid, werkelijkheid en noodwendigheid, bruikbaarheid, goedheid, schoonheid, enz.

Op deze hoogste, algemeenste begrippen richtte Sokrates voornamelijk zijn nadenken. Aangaande de verhouding en den samenhang dezer begrippen wilde hij tot klaarheid komen.

Hem zweefde reeds vaag voor den geest: een volmaakt geordend wijsgeurig begripstelsel, waarin de onderlinge betrekkingen van al die hoogste begrippen grondig doordacht waren, zoodat men niet meer door veelzinnige, onbepaalde en verwarde woorden op een dwaalspoor kon gebracht worden. Hij wist dat zulk een begripstelsel niet „van buiten” in een menschenziel kon worden ingebracht, dat de individuele mensch het zich alleen kon verwerven door eigen denken, door zichzelf te vragen en op de zelfgestelde vragen zelf het antwoord te zoeken en te vinden. Hij wist ook door eigen ervaring, hoe geweldig zwaar deze taak was, en dat hij, Sokrates, deze denктаak nog maar uiterst gebrekkig volbracht had, dat er ook voor hem in de woorden die hij gebruikte en wel gebruiken moest, nog ergerlijke onklaarheden en dus geweldige denkproblemen verborgen lagen ¹⁾. Maar ook hiervan was hij volkomen zeker, dat alle anderen met wie hij in aanraking kwam, het in het volbrengen dier noodwendige denктаak nog veel minder ver gebracht hadden dan hij zelf. Dat bleek immers onmiddellijk, als hij ze ondervroeg. Dan kwam zelfs aan 't licht, dat zij er zich niet eens bewust van waren, dat er zulk een denктаak bestond, laat staan dat zij het bovenmenscheijk-zware daarvan zouden gevoeld hebben. Van al deze anderen wist hij zich dus direct de meerdere, ook al moest hij erkennen in het bijzondere kennen en kunnen bij hen achter te staan.

Het minst slecht waren er misschien nog aan toe: de

1) Het ééne, voltooide, alle hoogste en alle laagste begrippen omvattende correct-wetenschappelijke denk-stelsel is een hoogst onwerkelijk iets, een ideaal dat in geen individu (en geen menscheid) ooit tot psychische werkelijkheid worden kan, en dat toch als noodwendig, voor den geest blijft staan. Houden wij het niet vast, dan geven wij ons zelf als geest op. Het moet ideaal blijven, omdat ons geestelijk doorleven nooit afgesloten worden kan, maar steeds rijker worden moet. Bij den menschegeest is stilstand achteruitgang en ten slotte de dood. — Van dit alles moet Sokrates al een zeker besef gehad hebben.

boeren op het land, die zichzelf niets bijzonders vonden, kalm hun werk deden en in allen eenvoud hun goden ver eerden. Al minder goed was het gesteld met de handwerkslui uit de stad, die het een en ander van de nieuwere wijsheid hadden opgevangen, die in eigen oogen al tamelijk „ontwik keld” waren en al met een zekere vaardigheid konden „redeneeren”. Maar het sterkst en meest weerzinwekkend was de inbeelding en zelfoverschatting van de geestelijke „leiders”, die volkomen op de hoogte waren van de algemeen in Athene verbreide wijsheid (over „het wezen” van de natuur, de menschenziel, de samenleving en den staat en die überlegen-skeptisch stonden tegenover wat de oude mythen over de verhouding van menschen en goden leerden. Met hen was zeer moeilijk iets te beginnen. Zij spraken met de grootste virtuositeit, in keurig afgewerkte, kunstig samengestelde redevoeringen (logoi) over letterlijk alles in hemel en op aarde. Daarbij kwam alles, het Bovenzelf, het Benedenzelf en het Zelf, in één en hetzelfde platte vlak te liggen.

Tot object van zijn doxokritisch onderzoek maakte Sokrates vooral de would-be-levenswijsheid der sofisten en politici. — Tegenover de natuurfilosofie van zijn tijd nam hij een merkwaardige skeptisch-positivistische houding aan. Hij geloofde niet aan de mogelijkheid van een natuurwetenschap, een streng begripen van het „wezen” der ruimtewereld.

Zijn grondgedachte hierbij was: „wat als iets vreemds, niet-eigens, tegenover mij staat, wat ik niet zelf door mijn denken *maken* kan, daarvan kan ik mij ook geen klare, strenge begrippen vormen, dat mag ik ook niet willen begripen. Nu staat ongetwijfeld de makrokosmos als iets vreemds tegenover onzen geest. Het kan niet in ons opkomen, te beweren, dat wij hem bewust-opzettelijk voortgebracht hebben. Wij hebben hier eenvoudig te doen met een werkelijkheid en noodwendigheid, waaraan wij met al ons denken en willen niets veranderen kunnen. Derhalve zullen wij het ook wel

uit ons hoofd moeten laten, zijn wezen te willen doorgronden.” Volkomen geloofwaardig is het, wat Xenofon (*Memorabilia* I: 1. 15) van zijn leermeester vertelt: „Bij hen (nl. die zich begaven in speculaties over het wezen, de natuur van het heelal) ging hij ook dit na, of, evenals diegenen die de menschelijke dingen (bv. citherspelen, huizenbouwen etc.) leeren, meenen datgene wat hun onderwezen is, ook voor zichzelf en anderen te kunnen doen en maken, — of zoo ook zij, die de goddelijke dingen naspeuren, gelooven, wanneer zij te weten zijn gekomen door welke oorzaken de verschillende zaken zijn geworden en geschied, — dat zij dan, wanneer zij willen, ook winden kunnen maken en regens en jaargetijden en wat zij verder van dien aard mochten noodig hebben, dan wel of zij zich zoo iets niet eens in het hoofd halen, maar er mee tevreden zijn alleen de oorzaken van al die dingen te leeren kennen”.

Deze redeneering van Sokrates is niet zoo ongerijmd, als zij eerst lijkt. Begrijpen is niet een bloot constateeren van een oorzakelijk verband in het gebeuren. Begrijpen is *inzicht*, inzicht in het wezen van een samenhang. Heb ik zelf door mijn denken (mijn begrip) dien samenhang gemaakt, zoodat de grond daarvan in mij zelf ligt, dan beheersch ik geestelijk de noodwendigheid van dien samenhang, dan heb ik een *inzicht* in de noodwendigheid van het zoo-en-niet-anders-zijn van den samenhang der deelen. Maar wanneer ik een ding niet zelf gemaakt heb, wanneer het kant en klaar als iets vreemds tegenover mij staat, wanneer het mij kortweg „gegeven” is, wanneer de samenhang der deelen niet door mijn begrip is tot standgekomen, maar door het begrip van iemand anders (en bij den ruimtelijken kosmos is die „andere” de bouwmeester van het heelal, wiens intellect oneindig ver boven het mijne moet verheven zijn) — hoe zou ik mij dan vermeten, zulk een ding te willen begrijpen? Kan ik mij dan met *mijn* menschelijk denken buiten mijn „zelf” verplaatsen

en daarmee binnendringen in een oneindig hooger denken, het denken van het Boven-Zelf ¹⁾).

De reeds in zijn tijd aanwezige empirische natuurkennis had het in Sokrates' oog al aardig ver gebracht. Zij was immers voldoende gebleken om de stad Athene met hare schepen, havens en tempels als het Parthenon te doen ontstaan. Dat zij voor uitbreiding vatbaar was, gaf hij natuurlijk wel toe. Maar hij persoonlijk voelde zich niet geroepen methodisch-bewust aan die uitbreiding mee te werken. En hij beschouwde zelfs met eenigen argwaan de pogingen van hen, die zulk een bewust-methodische uitbreiding wel ondernamen, daar hij bij dezen een bedenkelijke neiging waarnam om empirische fysika met boven-empirische metafysika te vermengen, om den blik van het beheerschende begrip te laten gaan over het geheel aller dingen, de totaliteit van al het bestaande, en zoo de perken van het menschelijk denken te overschrijden. Hij voelde hierin iets van onbehoorlijke zelfoverschatting, van hoogmoed en onvroomheid.

Sokrates beschouwde het niet als zijn levenstaak, bij te dragen tot het vormen van correcter begrippen aangaande het wezen der ruimtedingen, maar wel om zuiverend, kritisch-fundeerend werkzaam te zijn op het gebied van het ethisch-praktische. De hier algemeen in gebruik zijnde woorden en begrippen moesten dringend aan een grondig onderzoek worden onderworpen. Want de nieuwere tijdgeest met zijn neiging tot eenzijdig en oppervlakkig subjectivisme en indi-

1) Men bemerkt de verwantschap van deze Sokratische opvatting met die van Kant, volgens wien wij in „de natuur” niet te doen hebben met een werkelijkheid „an sich”, maar met een werkelijkheid „voor ons”, d.i. met een Erscheinungswelt, van welke wij slechts datgene „a priori erkennen” (d.i. als streng noodwendig en algemeen geldig „inzien”) „was wir selbst in sie legen”; en eveneens met het positivisme van een Comte, die een begripen van de innerlijkste oorzaken der natuurdingen voor *ons* menschen onmogelijk acht en de taak der natuurwetenschap beperkt tot een opsporen der wetten van die coëxistenties en successies, die zich in onze ervaring aan ons opdringen.

vidualisme, tot het nivelleeren, relativeeren en over één kam scheren van alle menschenlijke doxai had reeds al te zeer het geloof aan streng algemeengeldige geesteseseischen ondermijnd. Op het gebied der zedelijk-praktische kennis was Sokrates alles behalve skeptisch en positivistisch. Die kennis van het Absolute, het Onvoorwaardelijke, die ons in de theoretische natuurwetenschap ontzegd is, moet ons ten aanzien van het praktische eigen wezen. Hier mogen wij spreken van een „moet-kunnen”. Wij moeten hier het recht hebben op streng kennen aanspraak te maken, omdat wij anders geen „mensch” zijn kunnen. En wij willen toch menschen, d.i. redelijke wezens, zijn. Wij moeten „handelen”. En reeds de eerste stap tot handelen is onmogelijk zonder dat het begrip „nuttig” (d.i. betrekkelijk goed) zich doet gelden. Maar dit begrip heft zichzelf op, wanneer niet het zuivere denkbegrip „absoluut-goed” als vaststaande wordt aangenomen. Het einddoel van alle redelijk handelen moet het absoluut-goede wezen. Tot het bewustzijn hiervan kunnen wij alleen komen door ons denken, door onze „Zuivere Rede”. Van aanschouwing, van zinnelijke gegevenheid, is hier geen sprake. Alleen van het discursieve denken, dat door het „woord” geschiedt, is hier heil te verwachten. Hoe heerlijk, hoe machtig is hier het denken, en welk een verantwoordelijke taak heeft hier het woord! Wij moeten het goede voortbrengen in ons zelf, in onze mede-zelf’s, in de ordening van het samenleven met onze mede-zelf’s, — en wel door onze eigen geesteswerkzaamheid. Het is verheffend, ons door het woord — door het spreken met ons zelf en onze medezelf’s — bewust te maken van de hooge eischen, die ons zijn gesteld. Reeds aan Sokrates zweefde datgene voor den geest, wat Kant later zou aanduiden door den term „Reich der Zwecke”, dat bovenzinnelijk rijk, waartoe wij als „personen” behooren, waar zijn, kennen, kunnen, willen en heeten bestemd zijn samen te vallen. Hier hebben wij een gebied, waar — al

mogen onze lichamen nog zoo zeer gescheiden zijn, — onze geesten met hun gedachten in directe onderlinge aanraking komen, elkaar onmiddellijk verstaan, omdat zij — naar den eisch van het begrip — allen één en hetzelfde willen, nl. zich zelf en de mede-zelf's zoo goed mogelijk te maken. Hier staat niets vreemds tegenover ons. Hier is alles „eigen”. Wat iemand direct — naar den eisch van het begrip — voor zichzelf doet, dat doet hij indirect voor de anderen, en omgekeerd. Hier zijn wij elkaars medewerkers, omdat wij allen werken voor één en hetzelfde doel. Hier is waarlijk het woord niet een dood ding, het begrip niet een dorre abstractie. Neen, hier hebben wij juist het besef van een echt geestelijk *leven*, wanneer wij ons bewegen in die begrips-wereld der „menschelijke dingen”, zoekend de hoogste eenheid, vragend hoe het vele door het eene bepaald en beheerscht wordt, zalig opstijgend in de richting van het Eeuwige, en dan verrijkt door wat wij zoo in onzen geest, door het zuivere denken als geldend ingezien hebben, weer ontwerpend-scheppend-verwerkeliijkend af te dalen in de bijzonderheden der concrete menscheijkheid. Maar naast de heerlijkheid van wat wij zoo als geest verrichten, voelen wij toch ook onze zware verantwoordelijkheid en de geweldige moeilijkheid van de taak die ons is gesteld. Sokrates moet al een sterk besef gehad hebben van de geestesworstelingen, die de menscheid in de volgende eeuwen (door hare wijsgeeren en psychologen, hare profeten en dichters, hare wetgevers en godsdienstleeraars) zou hebben door te maken en wel vooral ten gevolge van de beperktheid van ons kennen en de gebondenheid van het discursieve denken aan het woord. Hij zelf zag nog maar vage lijnen doorschemeren van dat onafzienbare rijk der begrippen, waar wij eenheid en samenhang hebben te brengen in de gegeven veelheid. Vooral die opperste eenheid, het begrip van het absoluut goede, deed hem duizelen, als hij met zijn denken zoo dicht mogelijk daartoe trachtte te naderen. Hier in het

bijzonder voelde hij diep zijn niet-weten, waarvan het besef tot zijn verbazing aan bijna alle mede-zelf's die hij onderzocht, bleek te ontbreken. Bij de brave stads-schoenmakers, die al met een zekere zelfgenoegzaamheid over recht, goed, nuttig, schoon (en wat dies meer zij) redeneerden, was dit gemis aan zelfkennis nog minder gevaarlijk. Zij hadden met hun oppervlakkige gedachten slechts in een beperkten kring invloed, en zagen ten minste nog met een zeker respect op tegen diegenen, die met het woord nog beter wisten om te gaan, die nog knapper redeneerden dan zij zelf. Veel erger stond het met de nieuwe wijsheids-leeraars, de sofisten, die naar hun eigen meening „het menschelijke” vrijwel overzagen en beweerden over elk menschelijk onderwerp zoo goed te kunnen spreken, als daarover gesproken kon worden. Zij toonden geen besef te hebben van de vaagheid, verwardheid en innerlijke tegenstrijdigheid hunner begripswereld en van de zware verantwoordelijkheid die zij op zich laadden door als geestelijke „leiders” op te treden. Hun ontbrak dat diep gevoel van piëteit dat ons eigen behoort te zijn, omdat zij niet keken naar boven, naar het bovenmenschelijk-goddelijke, het eeuwige, het geëischte, het absoluut-geldende, — maar naar beneden, naar het (reeds quasi-gekende) menschelijke, het tijdelijke, het al verwerkelijkte, de in een bepaalde levensgemeenschap *feitelijk* geldende motieven.

Het allerbedenkelijkst was echter het ontbreken van het besef van niet-weten bij den staatsman, die de taak heeft het geestelijk leven van een geheel volk in al zijn volheid en rijkdom te leiden, te sturen, voort te bewegen in de eenig juiste richting, die van het absoluut-goede, — die dus de hoogste geestelijke dingen niet alleen door eigen doorleven, eigen ervaring, moet kennen, maar ook in staat moet zijn zich van dat doorleefde in juiste denk-begrippen rekenschap te geven en in de rechte woorden daarover te spreken. Want vooral door het woord moet hij op anderen werken. Hij moet

het gebied van het menschelijke kunnen overzien. Zoo ergens, dan moeten bij hem samenvallen: zijn, kennen, kunnen, willen en heeten. In de eerste plaats moet hij goed *zijn*. Immers, hoe zal hij het goede (in het algemeen en in het bijzonder) kennen, als hij niet goed *is*, als hij niet het goede *wil*! De hoogste geestelijke eenheid moet hij in zich hebben en dan van daaruit tot al het bijzondere in zijn verbijsterende gecompliceerdheid en onderlinge afhankelijkheid kunnen afdalen. En welk een theoretische kennis moet hij naast zijn wils- en doelkennis bezitten: kennis van de natuur, van het menschelijk wezen in het algemeen, van de gegeven menschheid in het heden en in het verleden, om de toekomst (waarop toch zijn werken gericht is) op de juiste wijze te kunnen anticipeeren! Een groot getal zeldzame qualiteiten in sterke intensiteit moet hij in zich vereenigen. En nu te zien, hoe diegenen die zich staatslieden noemden, slechts enkele van die qualiteiten en dat in zwakke intensiteit bezaten; hoe zedelijk-gebrekkige, theorethisch-dilettantische, aangaande veel feitelijkheden geheel onwetende personen, zooals bv. een Alcibiades, in hun lichtzinnigheid meenden tot die bovenmenschelijk zware taak van den staatsbestuurder geroepen te zijn!

Praktisch en theoretisch is Sokrates van niet te onderschatten beteekenis geweest. Hij heeft zijn medemenschen geleerd, wat dat is: ernst te maken met het geestelijk leven; hij heeft hen wakker geschud uit hun eigenwijze, hoogmoedige zelfverzekerdheid, hen onrustig gemaakt en met heilige geestdrift voor het goede trachten te vervullen. Hij heeft de oogen geopend voor het feit, dat alle denken, over welke zaak ook, ten slotte stoot op het eenige mysterie waarmee wij te maken hebben, het mysterie van het mensch-zijn. Hij heeft die problemen gesteld, die nu voor ons ook nog de fundamenteele problemen zijn, en zoo dat denken, dat wij filosofoeren noemen, aan den gang gebracht. En hij had daarbij den tact, in zijn begripsonderzoek verre te blijven van datgene, waar-

tegen hij voelde nog niet opgewassen te zijn, in het bijzonder: de functie en beteekenis der mythen. Op een bepaald punt bleef hij staan, omdat hij voelde, hier niet verder te kunnen komen. Wanneer hij geringschattend sprak over zijn eigen praestaties, dan was dat ernstig gemeend. Inderdaad was hij in zijn filosofeer-vermogen beperkt. En wij kunnen nu achterna zeer goed aangeven, waarin die beperktheid gelegen was.

Sokrates wilde tot klaarheid geraken aangaande de functie der praktische Rede, het aan ons handelen en doel-stellen ten grondslag liggende, goedheid-scheppende, denken. Maar het moest zich nu toch wreken, dat hij het natuurkennis zoo geheel buiten den kring van zijn onderzoek gesloten had. Ongetwijfeld, voor het juiste oordeelen op specifiek-ethisch gebied, voor het recht begrip van de doeleinden die ik mij voor mijn geestelijk leven stellen moet, heb ik er niets aan, te weten, hoe de hemellichamen zich bewegen, welke eigenschappen de stoffelijke dingen (het water, het ijzer, de planten en dieren) bezitten, kortom al datgene, wat de empirische natuurkennis mij leert. Maar is het voor mijn logisch inzicht in den aard van het specifiek-ethische ook onverschillig, na te gaan, hoe en met welk recht de *begrippen* van die natuurdingen, die toch door ons als geldend erkend worden, in ons gevormd zijn, wat het woordje „is” in een natuur-oordeel (ijzer *is* een metaal) gemeen heeft met het woordje „is” in een zedelijk oordeel (stelen *is* slecht)? Het eene „is” zal toch met het andere wel iets gemeen moeten hebben. Sokrates vergiste zich, wanneer hij meende de „Freiheitsbegriffe” — om hier Kants terminologie te gebruiken — alleen uit hen zelve te kunnen ontwikkelen, hen logisch en psychologisch te kunnen behandelen, zonder notitie te nemen van de „Naturbegriffe”. Ook het psychologische is hier van gewicht. Want als psychische „gegevenheden” komen die zinnelijke gewaarwordingen, die ons tot natuurkennis voeren, toch in één klasse met die andere, die wij lusten en onlusten, zinne-

lijke begeerten en strevingen noemen en waarmede wij ons als ethici toch wel te bemoeien hebben. Is er ook in de menschelijke ziel niet — laten wij zeggen: een bestanddeel, dat wij wel genoodzaakt zijn onder het begrip „natuur” te brengen? Ook voor de psychologie heeft Sokrates zich ongetwijfeld door zijn pogen om tot scherpere begripsbepalingen te geraken, verdienstelijk gemaakt. Maar ook hier kon hij, evenals in de logika, op een bepaald punt niet verder komen, omdat zijn natuurbegrip nog te onbepaald was. Zoo moest hij noodwendig onklaar zijn in zijn opvatting van de functie, die het theoretisch-discursieve (constateerende, begrijpende en verklarende) denken bij het *willen* te vervullen heeft. En dit moest weer van grooten invloed zijn op de beoordeeling van het zedelijk kwaad, dat in het menschelijke zieleleven zijn ontbindend-verwoestende macht doet gelden.

Dit stond bij Sokrates vast: wie het goede (eeuwige, absolute, goddelijk-werkelijke) in zijn ware gestalte *ziet*, die kan niet anders dan den *wil* hebben, zich in zijn geestelijk leven door deze heerlijke bewustheid te laten leiden. Het goede moet voor hem, die het eenmaal ziet, een onweerstaanbare overtuigings- en motiveeringskracht hebben. Maar kan men nu inderdaad louter en uitsluitend door methodisch-wijsgeerig begripsdenken zichzelf of een ander er toe brengen, dat eeuwig-goddelijk-goede in zijn ware gestalte te zien, waar men het nog niet zag, of beter te zien, dan men het tot dusver zag? Het scheen moeilijk, op deze vraag anders dan bevestigend te antwoorden. Zeker, alle directe inzicht in het goede en dus alle directe willen vindt zijn oorsprong in het „zelf” der individueele ziel. Van buiten kan het niet door woord of daad ingeplant of ingegoten worden. Zal iemand beter worden, dan moet hij zelf, door eigen geestesarbeid, zich beter maken. Een medemens kan dat niet. Maar dit kan de eene mensch wel door het wijsgeerig-ernstige woord voor den ander doen: hem helpen zich rekenschap te geven van zijn „zelf”, van

zijn diepere en diepste Ik, van de eischen, daaraan gesteld, en van de mate, waarin hij aan die eischen heeft voldaan. En dit kan hij doen, door het vernietigen van die verkeerde opvattingen, die dat rekenschap-geven belemmeren, in een kritisch onderzoek. Dit was die geestelijke vroedvrouwenkunst, die Sokrates beoefende. Wanneer het inzicht dat het verkeerde verkeerd is, levend is gemaakt, dan wordt vanzelf de macht van het goede sterker.

Nu was Sokrates zelf een bevoorrecht wezen, een edele persoonlijkheid. Bij hem bestond niet — als bij zoo velen — een ergerlijke tegenstelling tusschen wat hij theoretisch als waar en goed verkondigde en zijn praktisch leven. In zijn levensernst, zijn wilskracht, zijn zelfbeheersching, behulpzaamheid, zachtmoedigheid en bescheidenheid kon hij zijn medemenschen ten voorbeeld strekken en hen tot het besef brengen van 's menschen verheven bestemming. In hem hadden zoo uiteenlopende naturen als Aristippus, Antisthenes en Plato aanschouwelijk voor oogen, wat dat beteekent: een goed (het goede willend) mensch te zijn. Maar kon datgene, wat zij in den omgang met hun leermeester *doorleefden*, adaequaat in woorden uitgedrukt en door begrippen tot geestelijk eigendom gemaakt worden? Sokrates' eigen persoonlijk leven scheen een bewijs voor de waarheid zijner stelling „goed zijn = het goede kennen”. Maar hoe was hij gekomen aan zijn diepe, muurvaste overtuiging, dat het menschelijke geestesleven iets was van onvergelykelijk hooge *waarde* en dat het dus zoozeer verdiende, dat men er den grootst mogelijken ernst mee maakte? *Door* zijn begripsonderzoek kon hij die overtuiging niet verkregen hebben, daar hij dit heele begripsonderzoek met zulk een liefde (Eros) niet kon begonnen hebben, wanneer hij die overtuiging niet reeds bezeten had, en dus niet bij elken denk-stap, dien hij deed, op die overtuiging steunde. Was hij dan — aangaande deze gewichtige zaak nog onklaar zijnde — niet voorbarig in zijn meening,

dat hij louter door nuchter, zakelijk-objectief, kritisch-logisch begripsdenken in anderen een niet aanwezigen levensernst zou kunnen wekken of een zwakkeren graad van levensernst tot een sterkeren maken? De Cynici verklaarden dan ook kortweg dat alle theorie voor het praktische leven onnut was, en zelfs Plato komt aan het slot van zijn Meno nog tot de conclusie, dat zedelijke goedheid (*ἀρετή*) in diegenen waarin zij komt, niet komt door hun natuurlijke aanleg (*φύσει*) of door onderwijs, maar door een goddelijke beschikking (*θεία μοίρα*).

Sokrates was een vrome, diep religieuze natuur. Hij doorleefde (en beschouwde dientengevolge) den mensch overwegend in zijn betrekking tot het bovenmenscheijk-goddelijke, waarvan hij in al zijn rechte en goede denken en willen afhankelijk is. Dit onderscheidde hem radikaal van de sofisten, die den mensch op zichzelf stelden en uit zichzelf en het beneden-zelf, het zinnelijk-aanschouwelijk waargenomene, trachtten te verklaren. Voor hen was het goddelijke als niet aanschouwelijk gegeven niet veel meer dan het niet-reële, een o, of ten hoogste een x. Voor Sokrates viel de filosofie samen met de ethiek, en zijn ethiek werd beheerscht door de monotheistische grondgedachte. Met hem begint de filosofie de neiging te krijgen zich in de plaats van de religie te stellen. Van de consequenties waartoe zijn grondgedachte moest leiden, was hij zelf zich niet bewust. Maar zijn tijdgenooten voelden daarin instinctief een voor de specifiek-Grieksche kultuur vijandige strekking. In zijn kritische houding tegenover de traditie, nl. het (in zede, recht en zedelijkheid) *feitelijk* geldende — waartoe echter ook de slavernij behoorde — zagen zij vooral het ontbindende element, dat datgene waardoor Athene groot geworden was, op losse schroeven zette. Zij beseften niet, dat Sokrates niet had kunnen zijn die hij was, niet had kunnen leeren wat hij leerde, als hij niet in het feitelijk geldende, het empirisch reeds verwerkelijkte, een logisch algemeen-geldende, goddelijke,

eeuwige, boven-empirische macht erkend had en zij konden hem dus niet gelooven, wanneer hij verklaarde zijn heele geesteswerkzaamheid als een dienen van de godheid (*ὑπηρεσία τῷ θεῷ*, Apologie 30 A) te beschouwen. Zijn problematischer maken van het gegevene, zijn toetsen der feitelijke opvattingen aan „het begrip” moest in hun oog voortkomen uit zelfoverschatting, uit een overdreven en ongeoorloofd vertrouwen op eigen, individueele, „subjectieve” wijsheid. En daarin zagen degenen, die hem ter dood veroordeelden, van hun standpunt terecht, iets zeer gevaarlijks. Inderdaad werkte Sokrates, door Gods beschikking, voor de kultuur der menschheid, en niet voor de instandhouding der specifiek Grieksche kultuur van zijn tijd. Zijn heele filosofie was door en door revolutionair. Hiervan gaat niets af. Met hem begint een omkeer in de Grieksche levens- en wereldbeschouwing. Men ziet dit reeds aan de nieuwe ethische levenshouding der Cynici met hun kosmopolitische neigingen, hun afwijzing der populaire godsvoorstellungen en hun allegorische verklaring der goden- en heroënmythen. — In de theoretische kennisleer moest Sokrates' optreden aanvankelijk tot een kolossale verwarring leiden. Men wist niet goed, wat men moest aanvangen met het door hem ontdekte „begrip”. Wat is dat voor een onstoffelijk-boven-tijdelijk iets, dat aan het begrip beantwoordt? Waar is die geestelijke werkelijkheid te vinden, en in welke relatie staat zij tot de ruimtelijke dingen-wereld en tot het in de individueele zielen doorleefde? Men verviel tot dezelfde tobberijen, die zich later in den strijd der Scholastiek over de realiteit der universalia met zooveel kracht hernieuwden. Wat beteekent het, dat wij iets eeuwigs (iets algemeen) *praediceeren* van iets vergankelijk (iets enkels)? Welk recht hebben wij er toe?

De Cynici verkondigden, dat wij alleen mogen zeggen: „goud is goud, geel is geel”, niet daarentegen „goud is geel”. Stilpo, met zijn studenten over de groentemarkt wan-

delende, zeide: „dit hier en nu, waar ik met den vinger op wijs, *is* niet kool. Want kool was al voor duizend jaren”.

Degene, die hier redding bracht en orde schiep in de chaotische verwarring, was Plato. Deze was den goden dankbaar, dat hij geboren was als mensch, als man, als Griek, en als medeburger van Sokrates. Maar wanneer deze laatste in de toekomst had kunnen zien, zou hij er minstens even dankbaar voor geweest zijn, dat hij in Plato een leerling gehad had, die niet alleen al zijn diepste bedoelingen ten volle begreep, maar die ook de talenten bezat om tot ontwikkeling te brengen, wat bij hem, Sokrates, slechts in kiem aanwezig was, en tot volle klaarheid, wat hemzelf slechts duister voor den geest zweefde.

§ 2. Plato.

Sokrates ontdekte het begrip, Plato de Idee. Wat is de verhouding van het Sokratische begrip tot de Platonische Idee? Beteekent de laatste wijsgeerig een vooruitgang? Niemand minder dan Aristoteles beantwoordde deze vraag ontkennend. Volgens dezen heeft het begrip „hond” een gezonden zin, maar is de bewering dat een concrete hond slechts door zijn „deelhebben” aan de Idee een hond *zijn* zou, een absurditeit. Plato heeft datgene wat aan het begrip hond beantwoordt, het „zijnde” in een hond, valschelijk gehypostaseerd en daaraan in een transcendente werkelijkheid een „afzonderlijk” bestaan toegekend. De heele term „deelhebben”, waarvan Plato zich bedient, is in den grond niets dan een poëtische metafoor. — Is deze aristotelische opvatting, die zich nog tot in onzen tijd doet gelden, de juiste?

Plato ontdekte het apriori, als boven-empirischen grondslag (*ἐπὶ φύσιν*) als blijvenden *vorm* van alle menschelijk werkelijk-

heids-bewustzijn en dus van alle menselijk geestesleven, het apriori in zijn logische en psychologische problematiek. Hij kwam tot deze ontdekking door toepassing van het „moet-kunnen”. Ook Plato heeft zich menigmaal diep mistroostig de skeptische vraag gesteld: „is niet toch misschien het heele zoogenaamde menselijke werkelijkheidsbewustzijn en geestesleven in den grond een bloote schijn, een droom of illusie, en ons zoogenaamde begripskennen een ijdel woorden-spel?”

Maar hij *wilde* op deze vraag niet „ja!” zeggen. Hij *wilde* „mensch” zijn, d.i. een redelijk wezen. Hij *geloofde* aan een menselijk kennen. En zoo werd voor hem dit het fundamenteele probleem: „wat moet ik logisch en psychologisch ten grondslag leggen, opdat datgene wat wij *menselijk* kennen = werkelijkheids-bewustzijn noemen, geen onzin, geen contradictio in adjecto zijn zal?” Ongetwijfeld, ons menselijk kennen is niet het echte, niet het hoogste kennen. Maar als „een soort” kennen moeten wij het toch wel beoordeelen en als zoodanig moet het toch aan dat hoogste kennen in zekeren zin „deelhebben”. De logische begrippen *μέθεξις* en *κοινωνία* (deelhebben en gemeenschap) hangen hier met de psychologische begrippen *ἀνάμνησις* en *ἔρως* (herkennen en liefdedrang) en met het logisch-psychologische begrip Idee ten nauwste samen.

Niet van den aanvang af had Plato in deze fundamenteele dingen de gewenschte klaarheid bereikt. Het duurde lang, voordat hij de verhouding van het denken tot de zinnelijke waarneming, van de werkelijkheid, de objectiviteit, tot ons bewustzijn van die werkelijkheid, op een bevredigende wijze had gedacht. — Van de grootste beteekenis was hier, dat hij al spoedig — wat Sokrates niet deed — zijn wijsgeerig denken richtte op de wiskunde, in wier oordeelen hij evengoed als in die der zedelijkheid een apriori ontdekte. Het lijkt wel vreemd, twee zoo heterogene dingen als wiskunde en zedelijkheid in één adem te noemen. En toch, in beide werkt één en het-

zelfde: het zuivere denken. In zijn eerste periode was Plato nog te sterk onder den invloed der leer van den Eleaat Parmenides, en maar al te zeer geneigd aan dezen denker tegenover zijn tegenhanger Heraklitus in het essentieelste volkomen gelijk te geven. Met echt Grieksch radicalisme had de eerste verkondigd: „alleen de objectiviteit, het op zichzelf (*ἐφ' ἑαυτοῦ*) zijnde *is*; de subjectiviteit is niets, of nog erger: is misleidende schijn”; de tweede daarentegen: „alleen de subjectiviteit (het vervloeien, de relativiteit) *is*”. Maar Heraklitus was in zijn eenzijdigheid toch minder radikaal dan Parmenides. In zijn *λόγος*, zijn *ἀρμονία ἀφανής* (verborgen overeenstemming), zijn *ξυνόν* (het gemeenschappelijke) en zijn *θεῖος νόμος* (goddelijke wet) liet hij toch een objectiviteit, als een soort achtergrond voor al het vervloeiende, bestaan, al bleef hij, voor zoo ver wij weten, zeer vaag in zijn bepaling van de verhouding tusschen deze twee. Heraklitus was de filosoof van het „leven”. Een onveranderlijk-dezelfde blijvende werkelijkheid zou zijn: een *doode* werkelijkheid. En een doode werkelijkheid was hem een ondraaglijke gedachte.

Parmenides was een echt, een zuiver metafysicus. Voor hem is: Denken = Zijn. Het „denken” is hier natuurlijk dat echte zuivere denken, bij hetwelk zijns-grond en denk-grond samenvallen, dus eigenlijk een heel ander denken dan het onze, dat het „zijnde” nog niet heeft, maar van uit het niet-zijnde tot het zijnde tracht te komen. Het absoluut Zijnde = het absoluut (volkomen vrij, door niets buiten zich „zelf” bepaalde) denkende. Men zou de uitspraak *εἶναι* = *νοεῖν* ook misschien kunnen vertalen door: „zijn = geest zijn, als zuivere absolute, vrije geest functioneeren”.

Dat zinnelijke waarneming (waarneming van „iets gegevens”) een kenbron zou zijn, naast het denken, dat is voor Parmenides de ergerlijkste ongerijmdheid. De zinnelijkheid is voor hem uitsluitend het storende, het misleidende, het een „schijn” als „zijn” voorspiegelende. De wereld van het in den

tijd vervloeiende, de wereld der zinnelijke gegevens, diè wereld, (waarin wij wenschen ons met ons bewustzijn dan toch maar voortdurend bewegen) trapte hij, om zoo te zeggen, resoluut van zich af. De menschheid, met hare subjectiviteit, haar lijden en worstelingen, verdween voor hem in het niet. Zij werd kortweg een niet-zijnde. Dat hij dan toch, van uit dat menschelijke, van uit die zinnenwereld, op de vleugelen van zijn denken tot dat Absoluut-Zijnde was omhoog gestegen, dat had hij, eenmaal op die duizelingwekkende hoogte aangeland, geheel vergeten. Het kwam ook niet bij hem op, dat hij tot taak zou kunnen hebben, zijn pasverworven metafysisch inzicht voor het zedelijk-praktisch gemeenschapsleven zijner medemenschen vruchtbaar te maken. In zijn heele leerdicht treffen wij geen enkele ethische gedachte aan. Ook vond hij het volstrekt niet vreemd, dat hij, die toch de mensch Parmenides bleef, de heerlijke openbaringen van de godin betreffende het wezen van het Absolute zoo onmiddellijk in hunne volle diepte zou kunnen verstaan. —

Plato's logika en psychologie was in zijn eerste periode overwegend aan het ethische georiënteerd. En hier moest hij zich wel met Parmenides nauw verwant voelen. Voor een werkelijk inzicht in het wezen van het Goede hebben wij aan onze subjectiviteit, aan onze zinlijkheid, niets of minder dan niets. Door haar komen wij met niets in aanraking dan met — op het eindige en vergankelijke gerichte — lusten en onlusten, begeerten en strevingen. Alleen door het denken, het van alle zinlijke gegevenheid vrije „zuivere” begrip, kunnen wij aangaande het absoluut-goede tot kennis, tot inzicht, geraken. De zinlijkheid is ook voor hem eerst nog het storende, het misleidende in ons. Zij is de gevaarlijke sofist, die ons het niet-Zijnde als zijnde voorspiegelt, die ons dwingen wil het betrekkelijk-goede, ja, het anti-goede als het goede te behandelen. Zeer duidelijk openbaart zich deze zienswijze

nog in den Phaedo (65 B vlgd. en 80 A vlgd.), waar wordt betoogd, dat ons lichaam, terwijl het met zijn zinlijke gegevenheden bestemd is om het kortweg dienende in ons te zijn, toch zoo aanmatigend is, zich als een soort zelfstandige macht tegenover den denkenden geest te plaatsen, ja, dien denkenden geest aan zich te willen onderwerpen. — In een deel van den Phaedo verdiept Plato zich nog uitsluitend met zijn denken in het „Jenseits”, het transcendente. Alleen voor de bovenzinlijke, absoluut-bovenmenselijke, zuiver geestelijke werkelijkheid gelden de zuivere, de zuiver-geestelijke begrippen. Alleen deze „bovenhemelsche ruimte” is het „rijk der waarheid en werkelijkheid”. Onze wereld daarentegen, de zoogenaamde werkelijkheid in ruimte en tijd, waarin wij ons met onze lichamen en hunne zintuigen bewegen, is het gebied der dwaling ten aanzien van het goede, het gebied van de overschatting van het vergankelijke, eindige en vervloeiende, van de radikaal-verkeerde beoordeeling van het eeuwige. Onze wereld is die ellendige wereld, waarin zoo iets onmogelijks, zoo iets anti-redelijks en onzinnigs als de ter dood brenging van Sokrates plaats vinden kon.

Maar daarnaast, reeds in den Phaedo, en gaandeweg sterker, deden zich toch andere opvattingen gelden. Het is dan toch *in* deze ruimtelijk-tijdelijke, zinlijk gegeven wereld dat wij menschen ons geestelijk leven leiden. Te midden van en vanuit datgene, wat wij aantreffen in onze (aan het vergankelijke lichaam gekluisterde) individuele zielen, zijn wij dan toch tot die verhevene zuivere, zuiver-geestelijke, begrippen gekomen. Dat zuiver geestelijke moet dan toch „op zekere wijze” in die zielen aanwezig zijn. Het gaat toch ook niet aan, te meenen — en hier deed (in tegenstelling tot Parmenides) zich het ethische gezichtspunt gelden — dat die zuivere begrippen voor *onze* wereld niets beteekenen zouden, daarvoor geen *zin* zouden hebben, daarin geen functie zouden hebben te vervullen.

Maar hoe is dit laatste, logisch en psychologisch, denkbaar? Hoe kan onze wereld, datgene wat is en voorvalt binnen (wat hun „inhouden” betreft, onophoudelijk vervloeiende) menschenzielen „deel hebben” aan dat zuivere; hoe kan dat zuivere, dat absoluut-goede, ten minste tot „op zekere hoogte” in het psychische, in de menschheid, in de menselijke historie steeds meer worden „verwerkelijkt”? Dit laatste is het probleem van de Politeia. Pogingen om de eerste vraag te beantwoorden worden reeds met succes ondernomen in den *Phaedo* zelf, waar gereflecteerd wordt over het kennen der wiskunde, die wij toch als menselijke *wetenschap* niet willen prijsgeven.

Men vergunne ons hier een zeer instructieve passage over te nemen uit eene (reeds in 1879 gepubliceerde) verhandeling van Hermann Cohen, getiteld: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*.

„Hat denn Jemand den Begriff der Gleichheit je gesehen, da er die gleichen Steine sah? Ehe wir also anhuben zu sehen und zu hören und das Andere wahrzunehmen, musste in uns *irgend woher* die Erkenntniss des Gleichen an sich *entsprungen* sein, was es ist, wenn wir die aus den Wahrnehmungen sich ergebenden Gleichheiten darauf beziehen konnten”. (*Phaedon*, 75 B). Man verzeihe der historischen Anspielung zu Nutze ¹⁾ die mit dem Entspringen gebrauchte Freiheit dem Uebersetzer. Aber hier ist *die Geburtstätte des apriori* in der ganzen Naivetät seiner Kraft und zugleich mit dem mythologischen Irrthum der Kindheit dieses Grundbegriffs. Denn, ehe wir also geboren wurden, müssen wir sie erlangt haben. So wird die Fähigkeit des Erkennens ebenso transcendirt, wie das Objekt, auf welches dieselbe bezogen ist, über alles sinnliche Sein hinausgehoben wird”.

¹⁾ Kant, *Kr. d. reinen Vern.* Einleitung (2e Aufl.): „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung *anfange*, daran ist gar kein Zweifel Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss *mit* der Erfahrung *anhebt*, so *entspringt* sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung”.

In den Phaedo heeft Plato reeds het inzicht verkregen, dat alle mathematisch kennen eerst door het apriori mogelijk wordt, als kennen rechtvaardigbaar is ¹⁾. Het empirische kennen blijft hier nog op den achtergrond. In den Theaetetus wordt ook dit logisch onderzocht, en overtuigend aangetoond, dat zelfs geen schaduw van die natuurkennis, die de eenvoudigste man uit het volk toch beweert te bezitten, bestaan kan (dat met de empirisch-causale ordening der gewaarwordingen, zooals die ook in de ziel van den onontwikkeldsten mensch voltrokken wordt, zelfs geen begin kan gemaakt worden), zonder dat daarin het zuivere denken zich doet gelden.

Het apriori is niets anders dan de *vorm*, de blijvende onveranderlijke vorm van alle menschelijk kennen = werkelijkheidsbewustzijn, datgene wat ons menschelijk kennen tot kennen maakt. Zoolang wij menschen blijven, zal deze vorm al ons kennen (al ons objectiviteits-bewustzijn) blijven constitueeren, reguleeren, beheerschen. Dezen vorm *moeten* wij aannemen om ons menschelijk kennen als kennen te handhaven. Het apriori is als het ware geboren met den noodkreet „het moet er zijn, of wij vergaan!” Wij moeten het apriori aannemen, „ten grondslag leggen”, of alle menschelijk geestesleven wordt onzin. Wij kunnen wel niet inzien, dat er zoo iets als menschelijk geestesleven wezen moet. Maar *als* het zijn zal, dan moet het apriori, als zijn blijvende onveranderlijke vorm, worden geponeerd. Het apriori is de vooronderstelling, de grond van ons menschelijk kennen. Mag de filosofie nu nog weer een onderzoek instellen naar den grond van dezen grond? Mag zij vragen: „hoe kunnen wij weten, dat wat wij „deelhebben” *noemen*, ook werkelijk een deelhebben *is*?

Het was zonder twijfel al een geweldige praestatie, klaar te hebben aangetoond, *dat* er een apriori, een Zuivere Rede, als

¹⁾ Men vergelijk 100 B: *ὑποτίθεμαι τὸ μέγα αὐτὸ καθ' αὐτό*. (dus het grondbegrip der wiskunde, de quantiteit).

eeuwige onveranderlijke *vorm* van het menschelijk kennen moet aangenomen worden. Van de menschelijke kennis geldt datgene, wat Plato (Kratylus 440) zegt van de kennis in het algemeen. „De kennis *self* kan haar vorm niet verliezen, zij kan niet tot iets anders dan kennis worden. Immers als dit gebeurde, zou er nòch meer iets kunnen zijn dat gekend wordt (gekend object), nòch iets dat kent (kennend subject)”. Voor een goddelijk kennen zou een apriori niet de minste beteekenis hebben. Maar zou men aan zulk een kennen (waarvoor de tegenstelling object-subject opgeheven ware) nog met eenig recht den toch eigenlijk menschelijken naam „kennen” kunnen geven? Wanneer men die gedachte als een goddelooze absurditeit verwerpt, dat het menschelijk kennen „zich” geleidelijk tot een goddelijk kennen zou kunnen „ontwikkelen”, dan moet men een blijvenden onveranderlijken *vorm* in het menschelijk kennen aannemen, iets, dat ons kennen tot menschelijk kennen *maakt*.

Maar al stond nu voortaan ook het bestaan van een apriori, een zuivere Rede, voorgoed vast, — met dit vaststellen was pas een eerste stap gedaan. De groote moeilijkheden beginnen eerst, wanneer nu uitgemaakt worden zal, welke zijnsbewustheden, welke begrippen en oordeelen tot dit apriori behooren, hoe die vele bestanddeelen van het ééne apriori nu onderling samenhangen en zoowel voor de ééne objectiviteit als voor de ééne subjectiviteit elkaar opeischen, hoe dit algemeene apriori nu in bijzonderheden moet gedacht worden, logisch en psychologisch. Uit den aard van dit apriori volgen de allergewichtigste dingen, 1^e voor den aard van het gekende zijn, 2^e voor het wezen der menschelijke ziel en de perken van het menschelijke discursieve denken, het kennen door abstracte en algemeene begrippen, met behulp van het woord.

Het is juist hier, bij het volbrengen van deze speciale taak, dat ingewortelde vooroordeelen hun geweldige macht doen gevoelen. Hier is het gebied waar misleidende metaforen (en

daaronder vooral die van „geheel” en „deel”) hun noodlottige rol spelen en waar dus voortdurend een schijn-begrijpen als zoodanig moet ontmaskerd worden. Hier dringt zich ook het duizelingwekkend probleem der theoretische en ethische *dwaling* op. Hoe is het in 's hemels naam mogelijk, dat ernstige mensen, wien het boven alles om waarheid te doen is, die eerst na het zorgvuldigste wikken en wegen met volle bewustheid het beslissende oordeel „A is B en niet niet-B” uitspreken, toch hiermede een onwaarheid beweren, toch een *ψευδὴς δόξα*, een verkeerde subjectieve opvatting, voor *ἐπιστήμη* = een kennen der objectiviteit houden? Op het gebied van het zuiver theoretisch kennen (speciaal het kennen der ruimtewereld en hare dingen) is deze vraag nog niet zoo dringend. Want hier geldt ten volle Sokrates' stelling „niemand dwaalt bewust-vrijwillig”. Een betere natuurkennis kan voor den individueelen mensch nooit iets anders dan nuttig wezen en het zou dus iets onnatuurlijks zijn als zij door een redelijk wezen niet *gewild* werd. Voor het diepere geestelijk leven is hier ook de dwaling meestal zoo ingrijpend en gevaarlijk niet. Anders staat de zaak bij het zedelijk-praktisch kennen, waar de dwaling, het mistasten, terstond haar verwoestenden invloed op het leven van individu en samenleving doet gevoelen. Hoe is het nu mogelijk, dat iemand, wat inderdaad slechts betrekkelijk goed of zelfs schadelijk is, toch voor absoluut goed of voor nuttig houdt en zich door deze valsche oordeelen in zijn handelen laat bepalen?

Evenals bij Kant, gaat ook bij Plato de ontwikkeling van het psychologische moment in het apriori hand aan hand met die van het logische. Tusschen deze twee bestaat een vreemde verhouding. Zonder twijfel heeft het logische de leiding. Eerst wanneer wij aangaande het Zijnde (de objectiviteit) waarvan wij ons bewust zijn, tot klaarheid zijn gekomen, kunnen wij hopen tot klaarheid te komen aangaande onze bewustheid van dat Zijnde (de subjectiviteit); eerst dan

kunnen wij, geleid door het moet-kunnen, met volkomen zekerheid aangaande onze psychische „vermogens” (de „deelen” der ziel) onze postuleerende uitspraken doen. En toch gaat ook weer in zekeren zin het beoordeelen van (en positie nemen tegenover) het in onze ziel kortweg aanwezige aan onze logische reflectie vooraf.

Wij hebben hier onmiskenbaar een soort wisselwerking. Bij een zuivere (boven-empirische) logika behoort een zuivere (boven-empirische) psychologie. Een verkeerde logika bewerkt een verkeerde psychologie, en omgekeerd: een verkeerde psychologie leidt noodwendig tot een verkeerde logika. Hoe Plato met deze problemen geworsteld heeft, blijkt vooral uit de dialogen van zijn latere periode. Terwijl in den Parmenides de verhouding van het Absolute (het geheel) tot het relatieve (de deelen) uitsluitend van het logisch gezichtspunt beschouwd wordt, is in den Philebus en den Sophistes het logisch onderzoek nauw met het psychologische verbonden.

Plato kwam tot de overtuiging, dat de tegenstelling van het Zijnde en het Niet-Zijnde wel vastgehouden moet worden, maar toch in een heel anderen, veel dieperen zin op te vatten is, dan Parmenides, de vader van dezen logos, het deed. „Wij moeten vadermoorders worden, en hardnekkig volhouden, dat het Zijnde in zekeren zin *niet*, en het Niet-Zijnde in zekeren zin *wel is*” (Sophistes 241D).

Dat is het geheel nieuwe in Plato, dat hij zich vragend stelde tegenover datgene, waarnaar de anderen niet vroegen, maar wat zij als iets vanzelfsprekends, als iets dat zij volkomen begrepen en waarop zij eenvoudig recht hadden, in praktijk brachten, nl. het oordeelen, het praediceeren, het gebruik van het woordje „is”. Bij den gewonen man uit het volk is dit niet af te keuren. Hij zegt: „dit *vele* hier en nu (dit *vele* ruimtedeeelen vullende, *vele* tijdsdeelen durende, bruine, gladde, blaffende) *is* een hond (en dus: een eenheid”).

Maar bedenkelijker wordt het, wanneer filosofen als Parmenides, Heraklitus, Empedokles e.a., zoo lichtvaardig met het begrip „zijn” omspringen en dit op het geheel en zijne onderdeelen aanwenden. Op sarkastische wijze wordt in den *Sophistes* (242 C. vlg.) over deze denkers gesproken. „Jeder, scheint es, hat uns sein Geschichtchen (*μῦθος*) erzählt wie Kindern. Der Eine, dreierlei wäre das Seiende, bisweilen einiges davon mit einander in Streit, dann wieder alles Freund, da es dann Hochzeiten giebt und Zeugungen und Auferziehungen des Erzeugten. Ein Anderer beschreibt es zwiefach, feucht und trocken, oder warm und kalt, und bringt beides zusammen und stattet es aus”. Toen ik jong was, zegt Plato, meende ik zeer goed te begrijpen, wat zij bedoelden, maar nu begrijp ik er niets meer van. Inderdaad, dit wordt voor hem meer en meer het groote wonder: het mensche-lijk praediceervermogen, de bevoegdheid van het mensche-lijk denken om in een oordeel te beweren dat iets, wat zich als een veelheid opdringt, een eenheid is.

Deze tegenstelling „eenheid-veelheid” beheerscht ons geheele menschelijk kennen, en dus het geheele „Zijn” waarmee wij door ons kennen in aanraking komen. Laat ons in bonte verscheidenheid eenige voorbeelden geven. Wij hebben: den éénen logos en de vele begrippen, oordeelen en redeneeringen (logoi); het ééne begrip en de vele gegevenheden (dingen) die er onder behooren; de ééne zinnelijkheid en de vele zintuigen en zintuigelijke waarnemingen; het ééne zintuig en de vele daarbij passende gewaarwordingen (b.v. het gezicht en de kleuren); de ééne menschenziel en hare vele functies (waarnemen, denken, voelen, begeeren etc.); den éénen ruimtelijken kosmos en de vele zich daarin bevindende dingen; de ééne menschelijke kultuur en de vele kultuurgebieden (wetenschap, zedelijke gemeenschap, kunst, godsdienst); de ééne wetenschap en de vele wetenschappen; de ééne wetenschap (bv. de chemie) en hare vele problemen; de

ééne kunst en de vele kunsten (bouwkunst, muziek, schilderkunst, poëzie etc.); de ééne menschheid en de vele menschen; het ééne recht en de vele rechtsgeldigheden, wetten, instellingen; de ééne goedheid en de vele deugden, etc. etc.

De eenheid-veelheid der wereld, waarin wij ons met ons geestelijk leven bewegen, staat nu na zoovele eeuwen als een tot op zekere hoogte welgeordende kosmos vòòr ons. Wie heeft die ordening tot stand gebracht? Wie anders dan wij menschen door onzen geest, door onzen logos (het aan het woord gebonden discursieve denken)! Wij *moesten* wel, door een innerlijken drang gedreven, zoo en niet anders denken, d.i. naamgeven, identificeeren en onderscheiden en subsu-meeren. Maar wij menschen zijn het dan toch, die zelf, door een bepalen (*περφαίνειν*) van het nog onbepaalde (*ἄπειρον*) **deze** eenheid in de veelheid, deze veelheid in de eenheid, steeds klaarder vastgesteld hebben.

Plato heeft gelijk, wanneer hij in de beroemde plaats van den Philebus (15 D.) opmerkt: „Wir sagen doch, dasz Eines und Vieles unter der Rede (*ὑπὸ λόγων*) dasselbe werdend, überall herumlaufe, wo nur etwas *geredet* wird (*καθ' ἑκαστον τῶν λεγομένων*) immer und schon lange wie jetzt. Und dass das weder jemals aufhören wird, noch auch jetzt angefangen hat; sondern es ist dies, soviel ich sehe, ein unsterbliches und nie veraltendes Begegniss aller Reden unter uns (*τῶν λόγων αὐτῶν πάθος ἐν ἡμῖν*).”

Deze tegenstelling eenheid-veelheid behoort tot den *vorm* van ons „menschelijk” kennen. Op de vraag, hoe het komt dat ons kennen zoo is „ingericht”, kan de filosofie, de strenge dialectiek, niets anders antwoorden dan: *ignoro et ignorabo*. Willen wij ook hier van een „gegevenheid” spreken, en zeggen dat wij dit allerfundamenteelste door de „ervaring” weten, dan kunnen wij dat met een zeker recht doen, maar dan is toch goed vast te houden, dat deze termen hier een heel anderen zin hebben, dan waarin zij gewoonlijk

genomen worden. Zoeken wij op de genoemde vraag toch met alle geweld nog weer een soort antwoord, dan kan dit niet anders dan in mythologische bewoordingen gegeven worden. Zoo doet ook Plato, wanneer hij even later op de geciteerde passage laat volgen: „Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einst von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus zugleich mit einem glanzvollsten Feuer und die Alten, besseren als wir und den Göttern näher wohnenden, haben uns diese Sage übergeben: aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird, dass es *ist*, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müssten wir, da dieses so geordnet ist (nl. door een hogere macht, het Boven-Zelf) immer Einen Begriff (*μία ἰδέαν*) von allem jedesmal annehmen und suchen, denn finden würden wir ihn gewiss darin (*εὐρήσεν γὰρ ἐνοῦσαν*).” Ordenen, orde scheppen, bepalen van het nog onbepaalde, brengen van eenheid in de veelheid, van veelheid in de eenheid — dat is de taak van den kennenden menschegeest. In het vervullen, in het *willen* vervullen van die taak toonen wij ons geestelijk *leven*.

Dat het volbrengen van dien ordeningsarbeid met geweldige, bijna onoverkomelijke moeilijkheden verbonden is, dat daarbij voortdurend de grootste gevaren dreigen, daarvan was Plato zich diep bewust. Eerst zeer langzaam komt de menschheid hier, theoretisch en praktisch, voorwaarts; zij wordt alleen wijs door vallen en weer op staan, met schade en schande. Welke fouten theoretisch begaan werden, dat zag Plato met groote klaarheid aan de denkstelsels zijner voorgangers. „Die jetzigen Weisen unter den Menschen setzen Eines, wie sie es eben treffen, und oftmals schneller und kürzer als es sich gehörte, und nach dem Einen gleich unendliches; das in der Mitte aber entgeht ihnen”. (Philebus 17A). Aan een inferieuren ordeningsarbeid op een beperkt gebied

wordt te hooge beteekenis gehecht, omdat men dit beperkte gebied niet ziet in zijn samenhang met de andere gebieden. Zeker, om bepaalde ordeningen te kunnen voltrekken, moet men abstraheeren, moet men bewust-methodisch van veel „afzien”. Maar men loopt gevaar, bv. in de natuurkennis, uit het oog te verliezen, dat men abstraheert, dat men zich op een bepaald (alle andere uitsluitend) standpunt plaatst, en komt er zoo toe, begrippen als „wezenheden” te beschouwen, te vergeten, dat een begrip losgerukt uit den geestelijken levens-samenhang een dood begrip, een *bloot* begrip, wordt. De vroegere wijzen, vooral de natuurfilosofen, waren al te zeer geneigd te meenen, dat zij in hun ordeningsarbeid al vrij veel bereikt hadden. Plato had, evenals Sokrates, een voorgevoel welk een onmetelijke arbeid de menschheid in de toekomstige generaties wachtte, welk een chaos nog lag achter de reeds vastgestelde orde. Hij voelde hoe bij het beantwoorden van bepaalde vragen steeds nieuwe vragen moeten opduiken, hoe de denkende geest zoowel zijn besef van de eenheid als zijn besef van de veelheid steeds dieper maken moet, door een soort wisselwerking, waarbij een beter begrip der eenheid tot een beter begrip der veelheid en een dieper begrip der veelheid weer tot een dieper begrip der eenheid moet leiden. En zoo wordt de ordeningstaak van het menschelijk kennen eigenlijk steeds moeilijker.

Zooals wij vroeger opmerkten: reeds van den Charmides af, met zijn begrip *ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης* (weten van het weten, kennen van het kennen) zweefde Plato een „beschouwingswijze” voor den geest, waarbij men zijn blik zou hebben te laten gaan niet over de geheele werkelijkheid — dat is den mensch ontzegd! — maar over den menschelijken ordeningsarbeid *in zijn geheel*. Het is die van den dialekticus, van wien in de Politeia gezegd wordt, dat hij is de *συννοητικός*, degene die alles, al het waarlijk zijnde d.i. het door het menschelijk kennen als waarlijk zijnde opgeëischte, in zijn samenhang

overziet. Steeds klaarder, hoewel nooit met volkomen klaarheid, vormde zich bij Plato dit begrip der *dialektiek* als de hoogste universeele wetenschap, een wetenschap die zelfs nog boven de wiskunde moet gesteld worden. Want de wiskunde is in haar begripsontwikkeling slechts partieel. Zij houdt zich binnen slechts een deel van het apriori. Zij is er zich niet van bewust, hoe *haar* kennen staat tot het geheele kennen, tot de genera en species der Ideën, die het overige kennen beheerschen; zij kan van hare grondstelling(en) geen rekenschap geven. Haar begrijpen is slechts een „droomen”, vergeleken met het „inzicht” der dialektiek, die zich bezig houdt met het geheele apriori. Het leidende begrip dezer dialektiek is het begrip, de Idee van het Goede (*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*), een begrip dat de wiskunde en de op haar berustende empirische natuurwetenschap nog niet kent. Het is dat zuivere denk-begrip, dat leidend is voor ons geheele menschenlijke geestelijke *leven*. Wie dit uit het oog verliest, loopt gevaar, met al zijn denkarbeid, hoe scherpzinnig ook, meer onheil dan nut te stichten. In dit begrip wordt de absolute eenheid gedacht, als een voor ons menschen onbereikbaar eindpunt, in welks *richting* wij ons echter bij het ordenen, bij alle brengen van eenheid in de veelheid, moeten bewegen. Alle echt menschenlijk geestesleven is beweging (*κίνησις*) in de richting der Idee. Naar deze moet onze liefdedrang, onze *Ἔρως*, zich uitstrekken, zullen wij waarlijk een „leven”, d.i. een geestelijk leven bezitten.

Wanneer wij over deze dingen spreken, is het moeilijk, zonder misverstand te veroorzaken de woorden der gewone taal te gebruiken. Wij moeten ons wel ongeveer uitdrukken aldus: in de Idee worden zijnsgrond en kengrond als samen-vallend *geanticipeerd*. Er wordt dus iets onmogelijks als mogelijk in voorgesteld. De Idee van het Goede duidt *in de dialektiek* een taak aan, die noodwendig is en die wij toch in ons aardse leven niet volbrengen kunnen. Het Zijnde, dat in haar gedacht wordt, ligt „aan gene zijde van” het Zijnde,

dat wij mensen in onze ordeningsarbeid ooit vaststellen kunnen. Hier voelen wij diep de volle problematiek, die er ligt in de verhouding van Denken en Zijn. Het Denken is het Zijn altijd vooruit. Maar nu verbeelden wij ons maar al te licht, dat wij in het denken al hebben, wat wij in het zijn nog niet hebben. Het schijnt, dat wij het Absolute, het Unbedingte, al bezitten. Bezitten kunnen wij het echter ook in het denken niet. Wij kunnen het alleen, en in zekeren zin op ongeoorloofde wijze anticipeeren, en wel in onze leidende, onze hoogste begrippen, de *λόγοι* van ons apriori. Wij kunnen niet direct het Goede in zijn ware gedaante „zien”. Wilden wij direct kijken naar datgene wat wij in Platonische woorden „de Idee van het Goede” noemen, wij zouden blind worden door dat verterende, stralende licht. Aanschouwing is ons hier ontzegd. Maar gelukkig hebben wij hier de hoogste „begrippen” (Ideeën) van ons apriori, die ons tegen dat ondraaglijke licht beschermen en het ons tegelijk mogelijk maken ons in de richting daarvan te bewegen.

Dit hebben de Neo-Platonici goed gevoeld, dat Plato zijn *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (het aan gene zijde van alle Zijn gelegene) slechts op gebrekkige wijze door zijn „Idee van het Goede” heeft aangeduid. Terecht vonden zij dat aan het „goede” nog te veel het betrekkelijk-menschelijke kleeft. Maar wat zij er zelf voor in de plaats wilden stellen, lijdt aan hetzelfde euvel. In het *ἐν* van Plotinus zit toch immers latent het begrip der veelheid, en Jamblichus' *πάντη ἄρῶντος ἀρχή* (absoluut onnoembare oorsprong) is dan toch de oorsprong *van* het door menselijk denken vastgestelde Zijnde.

Ook het goede (d.i. het zedelijk goede) is slechts één der species van de hoogste Idee. Wij beseffen in de dialectiek dat wij dit begrip der *allerhoogste* (voor ons onbereikbare) eenheid onmiddellijk moeten aannemen als genus van een beperkt aantal *hoogste* species, als *ἀννπόθετον* voor een beperkt aantal *ἐποθέσεις* (fundamenteele Zijns-poneeringen) als welke in den

Phaedo nog alleen genoemd worden τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, en τὸ μέγα (allen αὐτὸ καθ' αὐτὸ, „an sich”). Het μέγα staat hier voor het apriori der *wiskundige* kennis. Alleen wanneer wij dit oer-begrip, deze Idee der quantiteit „ten grondslag leggen”, kunnen wij er mee beginnen onze telkundige en meetkundige begripstelsels te ontwikkelen. Waarom *moeten* wij deze speciale Idee ten grondslag leggen? Omdat anders onze wiskundige kennis onmogelijk zijn zou! Maar waarom moet onze wiskundige kennis mogelijk zijn? Omdat wij anders geen menschelijk geestesleven zouden kunnen bezitten. En dit *willen* wij toch. Ergo moeten wij deze bepaalde Idee poneeren, vast *stellen*. Wij kunnen niet *zeggen*, dat we *vijf* vingers aan onze hand hebben, als wij niet weten wat „vijf” *is*. En wij kunnen niet weten wat vijf *is*, tenzij wij ons plaatsen op het oorspronkelijke en toch speciale standpunt van het μέγα. Verviel dit standpunt of gezichtspunt, deze Idee, — dan verviel de vijf en alle getal. Dit gezichtspunt, „Blickpunkt”, deze Idee der quantiteit heeft een ander *wezen* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) dan de Ideeën, van waaruit wij van zedelijk-goed en schoonheid spreken, die dus alle op ons gemeenschapsleven en kunst betrekking hebbende oordeelsgebieden (met hun praediceeringen) eerst mogelijk maken (het ἀγαθόν en καλόν); en eveneens een ander *wezen* dan die Idee, die wij als ὑπόθεσις voor de natuurkennis, als conditio sine qua non voor alle zuiver-causale ordenen der zinnelijke waarnemingen moeten aannemen, en die wij met den term τὸ αἴτιον zouden kunnen aanduiden. Het is deze Idee, krachtens welke wij bv. kunnen oordeelen: „dit hier en nu is een hond” (en niet bv. een kat of een steenblok), krachtens het deel-hebben aan dewelke, alleen iets een hond *zijn* kan.

Al deze laatste beschouwingen (zie Phaedo, 98—102) behooren tot de dialectiek. Zij behooren niet tot een partieele, speciale wetenschap, maar tot die universeele wetenschap, die zich als „wetenschap der wetenschap” *boven* alle partieele wetenschappen plaatst, ze alle van uit een hooger (transcen-

dentaal) standpunt synoptisch overziet. Aan hen die deze wetenschap beoefenen, komt het toe: zich zoowel van de verwantschap als van de tegenstelling tusschen die hoogste, alles beheerschende Ideeën rekenschap te geven, en dus ook de ordenaars op een beperkt gebied (de wiskundigen, natuurkundigen, technici, huisvaders, staatsburgers, kunstenaars en zoo meer) terecht te wijzen, wanneer deze het hen speciaal leidende ordeningsprincipe (Idee) verkeerd beoordeelen, omdat zij niet in staat zijn het in den waren samenhang met de andere ordeningsprincipes te zien. Dit overkomt bv. aan vele natuurfilosofen (zooals o.a. aan Anaxagoras), die „niet in staat zijn te onderscheiden, dat bij elk ding iets anders is: de oorzaak (*τὸ αἴτιον*) en weer iets anders: datgene, zonder hetwelk de oorzaak niet oorzaak zou kunnen zijn”. (Phaedo, 99 B). Plato zinspeelt in deze passage op het *doel*-begrip, dat (zooals Kant later met onovertreffbare klaarheid heeft aangetoond) reeds als grond aller (op causale samenhangen gerichte) inductie op zekere wijze latent ligt in alle natuurkennis, maar eerst zijn volle functie openbaart op praktisch gebied, bij het ordenen onzer menschelijke strevingen, en zich dan ook weer, op geheel andere wijze, in het aesthetisch-artistieke doet gelden. Tusschen deze drie: oorzakelijkheid, goedheid en schoonheid bestaat een nauwe verwantschap en gemeenschap (*κοινωνία*). En toch moeten zij ook weer streng uit elkaar gehouden worden.

Deze verbinding en scheiding van alle, ons geestelijk leven leidende en beheerschende, hoogste begrippen (Ideeën) kan alleen geschieden door den dialekticus, en wel in een hem uitsluitend eigen begripstelsel. Het spreekt van zelf dat dit dialektisch-synoptische begripstelsel veel, ja bijna alles gemeen heeft met alle bijzondere begripstelsels (die van den wiskundige, den natuurkundige, staatsburger, kunstenaar, godenvereerder). Het heeft met die bijzondere begripstelsels niet meer of minder dan *de stof* gemeen. Er komt in al die begripstel-

sels geen enkel bijzonder oordeel voor, dat voor het doel van den dialekticus geen waarde en beteekenis hebben zou. Want deze bestudeert het „oordeelen” (het praediceeren, het logische, het redelijke) als zoodanig. En hij kan het alleen bestudeeren aan de bijzondere oordeelen, in al hun concreetheid, op alle bijzondere gebieden. Maar toch valt het dialektische oordeelen, dat op den *vorm* aller oordeelen gericht is, nergens met eenige oordeels-stof samen. De dialekticus kan eenig oordeel van *zijn* gebied, eenig apriori-oordeel, uitsluitend fundeeren door andere oordeelen van *zijn* gebied, en nooit door oordeelen, die aan een ander speciaal oordeelsgebied ontleend zijn.

Uit dit alles ziet men, hoe buitengewoon moeilijk zijn taak is. Er kan natuurlijk geen sprake van zijn, dat de dialekticus aan een ordenaar op een speciaal gebied zijn werk zou mogen willen uit de handen nemen. De dialekticus mag bv. niet den wis- of natuurkundige willen leeren, hoe hij een bepaald wis- of natuurkundig probleem zou hebben op te lossen; hij mag den echtgenoot geen aanwijzingen willen geven, hoe hij zijn vrouw moet liefhebben, den staatsburger hoe hij moet stemmen, den schilder of dichter, hoe zij hun kunstwerken moeten scheppen. —

En toch moet hij weer op al deze zoo uiteenlopende geestesgebieden „deskundig” zijn. Want, hoe zou hij de „stof” van uit zijn standpunt kunnen beoordeelen, als hij die stof niet kende? En hoe kan iemand de stof op een bepaald gebied kennen, als hij niet door eigen geesteswerkzaamheid die stof op de bepaalde (wis- en natuurkundige, ethische, aesthetisch-artistieke) wijzen *zelf* vormen kan! Hoe kan de dialekticus een begrip krijgen van den éenen vorm aller (velerlei) *vormingen*, als hij niet in zijn eigen geestesleven die vele vormingen zelf voltrekken kan! Eigenlijk moest het wel zoo zijn, dat de dialecticus (zooals reeds in den Charmides wordt aangeduid) den wiskundige in diens bijzonderen denk-

arbeid zou kunnen corrigeeren en voorthelpen, dat hij den staatsman zou kunnen aanraden, welken maatregel hij in een bepaald geval te nemen had. Maar in de werkelijkheid is de zaak zoo anders.

Verwijzend naar onze Inleiding § 3, en het daar over den Stoïschen wijze opgemerkte, herhalen wij: De dialektiek is niets dan een ideaal, een taak, die aan de menschheid steeds gesteld blijven zal. Een individueel mensch kan die taak nooit anders dan op hoogst gebrekkige wijze volbrengen, omdat zijn „deskundigheid” (of, als men wil, zijn „ervaring”) noodwendig altijd partieel is. Op het eene van de vele geestesgebieden is hij misschien volkomen, op andere meer of minder, op andere in 't geheel niet „op de hoogte” van wat daar omgaat. Hier hebben wij den grond van die eeuwige geesteskwelling, waaraan ieder echt wijsgeer ten prooi is. Zoo ergens dan hangt in het begripstelsel der wijsbegeerte alles ten nauwste samen. Zoo ergens dan geldt hier de spreuk van Anaxagoras „in alles is een deel van alles”. Elke ernstige fout, gemaakt bij het bepalen van een der fundamenteele dialektische begrippen, wreekt zich door fouten in de andere begrippen. Kan iemand, die geen artistieke of religieuze ervaring heeft, dialektisch op de juiste wijze de begrippen „natuur” en „causaliteit” behandelen? Kan een nog zoo vroom geloovige of een nog zoo geniaal musicus, die echter nooit iets van wis- en natuurkunde geleerd heeft, dialektisch-juiste dingen over de „vrijheid van den wil” of over „het wonder” zeggen?

Dat Plato de „wetenschap van het weten” nog alles behalve beheerschte, dat hij het in de dialektiek nog maar weinig ver gebracht had, dat wist niemand beter dan hij zelf. Hij moet er bv. wel een voorgevoel van gehad hebben, hoe weinig het hem nog gelukt was, het „schoone” en het „heilige” tegenover het „zedelijk-goede” streng af te palen, aan de zelfstandigheid der kunst tegenover de zedelijkheid recht te doen

wedervaren. Hij wist ook in het algemeen wel, hoe moeilijk het was, de specifiek dialektische vragen zuiver te houden, deze niet met alleen empirisch beantwoordbare en verder met (voor den menschelijken geest) ontoelaatbare vragen te vermengen. Maar in bijzonderheden wist hij het volstrekt niet altijd, en hij was zich zonder twijfel van dit niet-weten menigmaal pijnlijk bewust. Vooral aangaande het laatste punt was hij vaak nog uiterst weifelend en onzeker. Dat sommige vragen voor den filosoof ontoelaatbaar zijn, en dus eigenlijk onwetenschappelijk, dat sommige zich met geweld opdringende problemen voor den met strenge begrippen dialektisch opereerenden wijsgeer eigenlijk geen problemen *mogen* wezen, dat zag hij in het algemeen zeer goed in. Niemand meer dan Plato begreep dat alle wijsheid steeds *menschelijke* wijsheid blijft, dat aan ons kennen, speciaal aan ons kennen door discursief-dialektisch denken, zekere onoverschrijdbare grenzen gesteld zijn. Reeds in de Apologie komt de uitdrukking voor dat „de menschelijke wijsheid weinig, ja niets waard is” en nog in den Timaeus (29 C) wordt gewaarschuwd, dat wij bij het beantwoorden der grootste vragen steeds moeten in gedachten houden, slechts „een menschelijke natuur” (*ἀνθρωπίνη φύσις*) te bezitten. —

Dit beteekent, wel beschouwd, dit: „wij mogen nooit vergeten, dat alle Zijn, waarover wij ooit in oordeelen uitspraken doen, — ook het zoogenaamde „allerhoogste” Zijn — toch ten slotte is en blijft: een Zijn *voor ons*, een Zijnde, gezien van al ons menschelijk standpunt. Wij komen alleen tot het waarlijk Zijnde, — of liever, wij bewegen ons alleen in de richting van het waarlijk Zijnde — van uit de wereld van het niet-waarlijk Zijnde, van uit de wereld van het slechts betrekkelijk-Zijnde. Al het logische — ook het hoogste, het schijnbaar zelfstandigste, het schijnbaar absoluut „an sich”, *αὐτὸ καὶ αὐτό* zijnde, — heeft een relatie niet alleen tot elkaar, maar ook tot het mensch-zijn, de zoogenaamde subjectiviteit.

Al het logische heeft een psychologische keerzijde. En wij kunnen dat logische dialektisch niet goed beoordeelen, wanneer wij die psychologische keerzijde zouden verwaarloozen of zelfs niet voldoende in aanmerking namen.

Op het gebied van het wiskundige kennen hebben wij met die psychologische keerzijde schijnbaar niets te maken. Inderdaad, wanneer wij binnen het gebied (of een der vele gebieden) der wiskunde blijven, kunnen wij daar de grootte-relaties geheel „op zichzelf” „an sich” ontwikkelen. En zoo schijnen wij hier te doen te hebben met „waarheden op zichzelf”. Dat $5 + 7 = 12$, een gelijkzijdige driehoek gelijkhoekig is, verklaren wij kortweg voor absoluut waar, niet: „waar voor een menschelijke ziel”. Anders wordt het echter, wanneer wij denken over het wiskundig denken, en dus het wiskundig kennen als een geheel overzien en naar de gronden daarvan vragen, — en vooral, wanneer wij de resultaten van het wiskundig denken gebruiken voor ons empirisch, op zinnelijke waarneming berustend, „natuur”-kennen. Reeds bij de astronomie kunnen wij minder goed van het psychologische, van het menschelijke, abstraheeren. En nog minder gemakkelijk kunnen wij dat bij de scheikunde en de biologie. Al deze wetenschappen staan en vallen met de zinnelijke waarneming en dus met de zinnelijke gewaarwording, die nergens anders dan in individueele menschenzielen „voorkomen”, „aanwezig zijn” kan. Wie astronomische en biologische waarheden aanneemt, wie dus gelooft dat astronomie en biologie „wetenschappen” zijn, moet aannemen, dat de zinnelijke gewaarwordingen waarop zij steunen, altijd ter beschikking van het natuurkundig denken zullen staan, en dat dus altijd menschelijke zielen zullen voorhanden wezen, dat er altijd een menschheid existeeren zal en een menschelijke Geschiedenis met hare individueele zielen en dien eigenaardigen samenhang van de „inhouden” dier zielen, dien wij uit ons geestelijk leven kennen. Dit laatste te *bewijzen* gaat

echter verre boven de macht van alle menschelijk inzicht. Wanneer nu die wijsgeerige wetenschap, die later als een geheel van homogene onderzoekingen den naam Psychologie kreeg, dit uit het oog verliest, begint zij terstond te dérail-leeren. Zij wil bestudeeren: de subjectiviteit als zoodanig, dus volkomen afgezien van het logisch-objectieve, van de betee-kenis, den zin, de geldigheid der psychische inhouden, dus eigenlijk de levensfunctie van het zoogenaamde waarnemende, kennende, voelende en willende subject. Die inhouden neemt zij als gegeven, en nu verbeeldt zij zich door een haar eigene illusie, dat deze gegevene, en als zoodanig zoo onweerlegbaar evidente, inhouden, een onbetwifelbare zekerheid uit zichzelf hebben. Zij ziet niet meer hoe wonderbaar en onbegrijpelijk in zijn zoogenaamd bestaan dat ding is, dat „individueele menschenziel” heet.

De psychologie wil het menschelijke begrijpen alleen uit het menschelijke. Zij wil het meer gecompliceerde of uiterst gecompliceerde in het persoonlijke verklaren en begrijpen uit zekere als zakelijk gedachte „eenvoudigste” bestanddeelen. Heimelijk ligt hieraan ten grondslag de gedachte, dat er een geordende ruimtewereld „an sich” bestaat, en dat het dus zoo vreemd niet is, dat deze door middel van de menschenlichamen met hunne zintuigen haar „wezen” aan de individueele menschenzielen „indrukt”.

Deze soort „psychologie” treffen wij reeds aan bij de Sofisten, de Cynici en bij Aristippus en de Cyrenaici. Later dook zij weer op bij Epikurus en de Stoa.

Dat bij Plato van zulk eene heel of half-materialistische, zich aan de fysiologie orienteerende psychologie geen sprake zijn kon, is duidelijk. Ongerijmd was voor hem de gedachte, dat het menschelijke zou kunnen begrepen worden uit het menschelijke, en dan vervolgens het hooger menschelijke uit het lager menschelijke. Hij zag helder in, dat het mensche-lijke alleen menschelijk zijn kon, door een „deelhebben” aan

iets, dat boven al het menschenlijke oneindig ver verheven is. (Phaedrus). En dit bovenmenschenlijke was voor hem geenszins de (eenvoudig als een existerend iets gedachte) ruimtelijke „natuur”. Dat naast den geest, naast het denken, de zuivere Rede, het apriori: de zinlijke waarneming (een zoogenaamde „ervaring” van zakelijke gegevens) een zelfstandige kenbron zijn zou, — deze gedachte verwierp hij als onzinnig. Het zinlijke kan alleen van uit het standpunt van den geest en diens „kennend denken” goed beoordeeld worden. Zeker, ook hier is weer een wisselwerking. Wie de zinlijke waarneming (en daarmee de zinlijke gewaarwording) verkeerd opvat, kan ook de denk-functie niet goed denken. Maar toch, het „lagere” kennen dat in de zinlijke waarneming zich openbaart, kan als „lager” in zijn ware beteekenis alleen goed beoordeeld worden, wanneer men over het „hoogere” kennen (bv. in de wiskunde) en het hoogst denkbare kennen niet op verkeerde wijze denkt. De zinlijke waarnemingskennis is ongetwijfeld ook voor de psychologie een uiterst gewichtig probleem. Zij kan er echter methodisch niet mee beginnen. De psychologie, die met de zinlijke kennis begint zonder dat zij eerst logisch over het wezen van het menschenlijk kennen in ’t algemeen (in zijn vollen omvang, en dus ook het ethische omvattend) tot klaarheid gekomen is, wordt onvermijdelijk de prooi van een naturalistische metafysika. Een ruimtewereld met hare „dingen” (waaronder de menschenlichamen met hun zintuigen) neemt men dan op uiterst vage wijze als „bestaande” aan, en het ontstaan der zinlijke gewaarwordingen wordt dan „causaal” opgevat, als telkens in de individueele ziel door de enkele, individueel-concrete dingen „ingedrukt”. Dit alles vindt men vanzelfsprekend. Dat de begrippen „zijn” (bestaan der ruimte-dingen) en „causaliteit” logisch alles behalve doorzichtig zijn, ziet men over het hoofd. — Het is uiterst gevaarlijk, in de psychologie van de fysiologie uit te gaan. En men was er van uitgegaan.

Er bestond, zooals wij zeiden, in Plato's tijd al een invloedrijke sensualistische psychologie en een daarmee noodwendig verbonden hoogst gebrekkige opvatting der denk-functie, een psychologie, die de Idee niet kende. Deze moest vòòr alles radikaal vernietigd worden. Dit onderneemt Plato voor voor het eerst met groote grondigheid in den Theaetetus. Daardoor maakte hij de baan eerst voorgoed vrij voor zijn Ideeënleer, en de hiermede corresponderende logisch-psychologische leer der *ἀνάμνησις* (herkenning, *recognitio*). Door dit begrip der „herkenning” wordt psychologisch de zelfstandigheid van den geest tegenover het „psychische”, de absolute souvereiniteit der Zuivere Rede (het apriori), het tot heerschen geroepen zijn der Idee, uitgedrukt. Dit begrip is het fundamenteelste van Plato's psychologie.

Omdat dit probleem zoo buitengewoon gewichtig is, ook met het oog op Kant's leer van de *synthesis a priori*, moeten wij er hier nog wat dieper op ingaan.

Al dadelijk zij erkend dat het juist bij dit herkenningsbegrip Plato niet gelukt is, de ken-kritische methode streng toe te passen; dat hij hier wijsgeerig toelaatbare met wijsgeerig ontoelaatbare vragen heeft vermengd. Nu wordt de mythologische fundeering der *ἀνάμνησις*-leer in den Phaedrus wel uitdrukkelijk voor poezie, als product der *μανία*, uitgegeven en met een zekere ironie behandeld, maar als ook dialectisch te handhaven kern blijft dan toch de leer van de prae-existentie der individueele ziel, waardoor de onvergankelijke waarde van Plato's diepzinnig begrip maar al te licht verduisterd wordt.

Het is een uiterst ingewikkelde kwestie. Ons geestelijk leven moet wel weinig diep zijn of ons denken door abstracties in hooge mate afgestompt, om niet te voelen, dat er aan ons individueele zieleleven iets absoluut ongrijpbaars is. Trachten wij in onze ziel te kijken, haar met ken-bedoelingen te beschouwen (*θεωρεῖν*), dan kijken wij in een oneindigheid, een grenzeloosheid, een afgrond, die ons duizelig maakt. Dat

heeft Heraklitus al diep gevoeld. „De grenzen der ziel kunt gij niet uitvinden, al zoudt ge ook alle wegen afloopen. Zulk een diepen grond (logos) heeft zij”. En toch, het staat vast, dat wij oordeelen kunnen uitspreken over het „wezen” onzer ziel, dat wij hebben: een bewustzijn van een soort „wetmatigheid” waaraan dat duizelingwekkende gebonden is. En de voorwaarde, waarop wij tot die echte ziels-kennis kunnen komen en noodwendige, algemeen-geldige oordeelen over haar „wezen” kunnen uitspreken, is deze, dat wij onze wiskundige, natuurkundige en ethische kennis „ten grondslag leggen”. De ziel krijgt in de dialectiek haar „zijn” van haar „kennen”. De ziel *moet zulke* „vermogens” hebben, dat *zulk* een kennen (nl. het wiskundige etc.) *mogelijk* is. Zal wiskunde als menschenlijke wetenschap bestaan — en dit bestaan *willen* wij niet prijsgeven — dan moet in de ziel de „aanleg” voor wiskundige kennis, het vermogen om zich die kennis eigen te maken, „aanwezig” zijn.

Waarop nu deze aanleg, dit vermogen weer „berust”, wat daarvan nu weer de „grond” is, dat mogen wij niet vragen. Wij hebben in onze ziel (wij moeten ze kunnen hebben): onze wiskunde-*lógoi*, waarop het gebouw onzer wiskundige oordeelstelsels gegrond is. Deze „beste en onweerlegbaarste der menschenlijke *lógoi*” (Phaedo 85) dragen ons over den afgrond der geestelijke oneindigheid en stellen ons in staat „als op een vlot” de gevaarlijke levenszee te doorvaren.

Menschenlijk kennen is menschenlijk werkelijkheids-bewustzijn. En werkelijkheids-bewustzijn is bewustzijn van een zekere oordeels-noodwendigheid. Het is het verstandigst ons hier te orienteeren aan het oordeel-stelsel van die ééne dezer noodwendigheden, die wij de wiskundige noemen. Wij hebben hier te doen met inzichten. Inzichten nu — en dit is de eerste zin der *ἀνάμνησις*-leer — kunnen alleen komen uit den geest zelf. Een anderen oorsprong kunnen ze niet hebben. Even onmogelijk als het is „in blinde oogen het gezichtsvermogen in te

zetten'' (Politeia VII. 518 C.), even onmogelijk is het, in een individueele menschelijke ziel — en in deze alleen voltrekt zich toch immers die geestelijke handeling die wiskundig kennen heet — van buiten kennis in te brengen.

Wij bestudeeren met Plato (zooals bv. in den Menon) de inzichten der wiskunde, die reeds vòòr hem door den Grieksch-geest verheven was van een verzameling van vage en verstrooide wiskundige kundigheden (bewustheden) tot den rang van „wetenschap''. Wat kan en mag de dialektiek nu hieraan willen bestudeeren? De wiskundige inzichten vinden wij in de wiskundige oordeel-stelsels, in welke naar den eisch der logika geen afzonderlijk oordeel mag zijn toegelaten, dat niet logisch is gefundeerd.

De dialektiek plaatst zich boven deze wiskundige oordeel-stelsels. Zij neemt ze tot object van beschouwing, van een alleen haar eigene (dus met specifiek-dialektische begrippen opereerende) beschouwing. En nu is het van het grootste gewicht, in te zien, dat er aan dit object om zoo te zeggen een kant is, waar van een menschelijk „inzicht'' geen sprake meer wezen kan. De mensch kan *in 't algemeen* niet inzien, hoe hij zoo iets als inzicht „hebben'' en hoe hij „tot'' een inzicht „komen'' kan, omdat hij, om dit te kunnen, het bestaan der menschelijke Geschiedenis als noodwendig zou moeten kunnen bewijzen. Maar als wij in het algemeen niet inzien kunnen, hoe wij inzicht kunnen hebben en verkrijgen — dan moeten wij het ook in de bijzondere gevallen nl. op wiskundig, natuurkundig, ethisch, artistiek, religieus gebied) niet kunnen inzien. Wiskundige kennis is een der openbaringen van geestelijk „leven''. En „leven'' is oorspronkelijker dan alle door discursief-dialektisch begripsdenken te verwerven inzicht. Wij kunnen ons „leven'' niet door het discursieve begrip van binnen uit bekijken, en zoo in zijn functioneeren als het ware op heeterdaad betrappen. Wij kunnen niet begrijpen, hoe onze geest het aanlegt, om binnen den kring zijner *δόξαι*

blijvend, zoo iets als *ἐπιστήμη* te bemachtigen. Veel wijsgeerig grübeln, ook nog heden ten dage, is het gevolg daarvan, dat men dit onmogelijke kunststuk toch met alle geweld wil volbrengen. Er is nu eenmaal aan alle menschelijk begrip, inzicht en oordeel (ook aan het schijnbaar zoo eenvoudige oordeel: dit is een hond) iets, dat door geen mensch begrepen worden kan. — Wij komen aan het slot dezer § op deze zaak nog terug.

Houdt men aan den eenen kant dit onbetwifelbare vast, dat niet iets niet-geestelijks tot iets geestelijks worden kan, dat geen werkelijk inzicht in iets anders dan in den geest gefundeerd worden kan, — en wil men aan den anderen kant het voor den menschegeest onbegrijpbare toch begrijpen, dan komt men noodwendig tot verkeerde vragen, en de daarop gegeven verkeerde antwoorden verduisteren dan weer het eerst gewonnen begrip. Dat geschiedt dan bv. bij het nadenken over het „ontstaan” der wiskundige inzichten.

Deze kunnen alleen ontstaan uit wiskundige inzichten, niet uit of zinnelijke waarnemingen of uit ethische inzichten. Maar nu geldt toch ook hier het diepzinnige woord van Heraklitus: *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων*, „aan de ziel is het begrip eigen, dat zichzelf vermeerdert (dat uit zichzelf, door een immanente kracht, telkens iets aan zichzelf toevoegt)”. Als wetenschap is de wiskunde steeds „groeïend”. Telkens komen bij de oude (reeds voorhanden) inzichten *nieuwe* inzichten bij. Men voelt zich nu gedrongen te vragen: „waar haalt de individueele menschenziel — en alleen bij deze kan immers van zoo iets als „inzicht” sprake zijn, — een geheel nieuw inzicht vandaan? Uit de oude inzichten kan zij het niet afleiden. Want het nieuwe kan zich wel bij het reeds voorhandene aansluiten (daaraan door een „synthese” toegevoegd worden), maar het kan in het oude niet „in”zitten. Ergens vandaan moet dit nieuwe echter, zou men zeggen, wel gekomen zijn. Want een oogenblik „te voren” (prius) had de individueele ziel het nog niet, een oogenblik later heeft zij het wel. Men voelt hier al,

door welke gevaren hier het apriori bedreigd wordt, wanneer niet reeds het tijds-begrip ten volle kritisch-dialektisch door-dacht is. Onwillekeurig gaat het logische prius over in het tijdelijke prius der gewone psychologie, die bij hare poging om het in de individueele ziel voorhandene en voorvallende causaal te verklaren, deze individueele ziel wel moet opvatten als een soort afgesloten ding, dat in het onafzienbare rijk der dingen, zijn bepaalde (gedetermineerde) plaats inneemt.

Tegenover deze verkeerde psychologische fundeering van het logische wist Plato nergens anders een toevlucht te nemen dan in een mythologische metafysika. De psychologische grond van het apriori is te zoeken in iets diepers dan het faenomenale, in een bovenzinnelijke noömenale wereld. Wij menschen — zoo wordt in den Phaedrus geleerd — *hebben* het apriori, omdat onze zielen eenmaal, vòòr onze geboorte (hier dringt het naturalistische tijdsbegrip zich weer op!) in een nauwere betrekking tot het goddelijk-bovenmensche-lijk-geestelijke hebben gestaan. Het apriori is datgene in ons, wat wij uit ons zalig gemeenschapsleven met het goddelijk-transcendente als een onvervreemdbaar bezit hebben bewaard. Daaruit vloeit voort: ons heimwee (onze *ἔρως*) naar dat goddelijke en ons *ἀνάμνησις*-vermogen, ons vermogen om in het menschenlijke *μὴ ὄν* het bovenzinnelijke *ὄν* te *herkennen* en wel door een steeds voortschrijdend proces, door een vaste *methode*, die bestaat in een nooit eindigende wisseling van zoeken en vinden, vragen en antwoorden. Daarin bestaat datgene wat ons onderscheidt van de dieren, die nooit in het gevolg der goden zijn geweest, nooit iets van „de boven-hemelsche plaats” aanschouwden, die dus onzen *ἔρως* niet kennen. Zij hebben dus niets in zich van ons a priori, van onze zuivere Rede, staan dus niet in het proces, in de methode van den zichzelf rekenschap vragenden logos. Daarom kunnen zij ook niet „handelen”. Want handelen kan alleen een wezen, dat weet wat „redelijke eisch” is.

Mogen wij nu het apriori een „denken” noemen of het als een „weten” qualificeeren? Mogen wij het opvatten als een eenvoudig voorhanden „bezit” onzer ziel? Daartegen bestaan ernstige bezwaren. Is het een denken, dan is het toch in allen gevalle een denken, dat met geen bijzonder, toegepast, denken op één lijn mag gesteld worden. Want het is dat denken, dat alle bijzonder (wiskundig, fysisch, ethisch) denken eerst mogelijk maakt, omdat het daaraan „ten grondslag ligt”. In zekeren zin is het wel een „weten”. Want het stelt ons in staat tot zoeken en vragen. En wat ons tot zoeken en vragen in staat stelt, kan niet zelf weer een zoeken en vragen zijn. Een zoeken en vragen kan nooit van een nul-punt beginnen. Wie niets weet, kan ook niets vragen. Maar ook dit oorspronkelijkste weten kan toch met geen ander (wiskundig, empirisch-natuurkundig, sociaal-juridisch etc.) weten in één adem genoemd worden. Het is van een hoogere orde. Het gaat logisch (niet: empirisch-psychologisch) aan alle andere zaken „vooraf”. In zekeren zin moeten wij het wel beschouwen als een „bezit” onzer ziel. Want wij moeten er vast op kunnen rekenen, er met volkomen zekerheid over kunnen beschikken. En evenwel ligt er iets in, wat niet wij beheerschen, maar dat ons beheerscht, dat ons leidt en den weg wijst, en dat ons eischen stelt, die wij nooit in ons werkelijk zieleleven kunnen vervullen.

Overwegen wij dit alles, dan zien wij, hoe ongerijmd het eigenlijk is, er zich meer over te verbazen dat wij nieuwe kennis er bij krijgen kunnen, dan dat wij oude kennis zouden bezitten. Wat ons het vermogen geeft om te vragen, geeft ons ook het vermogen om te antwoorden. Het hebben onzer kennis is even onbegrijpelijk of begrijpelijk als het krijgen. Dat wij hier door (analytisch) denken er ons rekenschap van kunnen geven wat er ligt in die woorden en begrippen, waarin wij datgene denken wat wij voor een zijn der werkelijkheid *houden*, of waarin wij ons een of ander zijn van een werkelijkheid *voor-*

stellen (b.v. driehoek, ijzer, electroon, centaur, antichthoon, phlogiston, God, duivel, etc.) dat is zeer natuurlijk. Want daarmee is niets gezegd, dan dat wij bepaalde begrippen, die nu eenmaal, zij het op onverklaarbare wijze, in ons gekomen zijn, ook feitelijk denken kunnen. Maar hoe wij door bepaalde in ons bezit zijnde begrippen iets kunnen *kennen*, iets kunnen denken, wat inderdaad tot het wezen der (absolute) werkelijkheid *behoort*, hoe wij begrippen hebben kunnen die niet bloote begrippen zijn maar kenwaarde bezitten, — *dat* is het groote wonder. Nemen wij eenmaal dit wonder als een feit aan, dan is het geen wonder meer, dat wij ons werkelijkheids-bewustzijn door de eigen kracht van onzen geest door onze zuivere rede, synthetisch, kunnen vergrooten.

Dat de mensch alleen door „binnen” zijn geest te blijven, uitsluitend door zijn denken, door zijn zuivere rede, echte kennis zou kunnen *hebben* en echte kennis *er bij* zou kunnen *verwerven*, dat hebben de empiristen en realisten ten allen tijde een onzinnige gedachte gevonden. En zij vinden dat nog heden ten dage. Voor de wiskunde — zoo zeggen zij — mag dat in zekeren zin opgaan. En desnoods ook nog voor een zekere abstracte rechtsleer, en als men wil, voor de would-be kennis der theologische dogmatiek. Maar, deze gedachte ook voor onze natuurkennis te willen laten gelden, dat is toch al te ongerijmd! Het is toch evident, dat hier bij het zuivere denken nog *iets anders* komen moet, nl. de zinnelijke waarneming, de „ervaring”. Dat er zulke wezens als „honden” zijn, kan ik door het zuivere denken, alleen door naar de Idee te kijken, nooit te weten komen. Om van zoo iets zeker te kunnen wezen, moet ik mij buiten mijn bloot denkenden geest begeven, moet ik kijken in „de (ruimtelijke) werkelijkheid zelf”. Deze moet aan mij „verschijnen” en mij als het ware *zeggen*, hoe zij is, „zich” d.i. haar „wezen” aan mij „openbaren”. Wel is waar openbaart zij in de zinnelijke waar-

neming voorloopig alleen haar buitenkant (het $\pi\rho\acute{o}s\ \eta\mu\acute{\alpha}s$, het „naar ons” gekeerde). Maar het is dan toch *haar* buitenkant. Wij mogen hopen (en die hoop blijkt ook gaandeweg steeds meer gegrond) dat wij vandaar steeds verder zullen kunnen komen, geleidelijk steeds meer het „innerlijke”, het dieperliggende zullen kunnen benaderen. En nu spreekt het vanzelf dat bij dat „verder komen”, dat „benaderen”, het zuivere denken zijn onontbeerlijke diensten te verrichten heeft. Door het denken wordt de in de „verschijning” gegeven stof verwerkt.

Nu staat de zaak echter ongelukkig zoo, dat de zoogenaamde ruimtewereld „op zichzelf” nog stommer is dan een visch. Zij kan ons niets „zeggen”, Zij kan ons geen oordeelen influisteren of suggereeren. „Zeggen” kunnen alleen wij iets tot onszelf, of andere personen tot ons. Men gebruikt zoo argeloos de uitdrukking dat de ruimtelijke werkelijkheid „zich vertoont”, „haar” wezen aan ons openbaart. Maar hoe weet ik, dat datgene wat zich heet te vertoonen of te openbaren inderdaad een *werkelijkheid* is en niet een wezenloze illusie, een bedriegelijke uit onze vervloeiende subjectiviteit op onbegrijpelijke wijze voortkomende schijn?

Wij zullen in het vervolg nog meermalen voor dit probleem komen te staan, en gaan er hier niet verder op in. —

Ten slotte willen wij nog iets zeggen over de moeilijkheden, die Plato zelf in zijn begrip der dialectiek en hare functie in het menschelijk geestesleven voelde. —

Een der diepzinnigste werken van Plato, ja van de geheele wijsgeerige litteratuur, is de dialoog Sophistes. Het wordt hier (248 E) een onzinnige gedachte genoemd, dat aan God, den absoluten Geest, waarheen de vurige $\xi\rho\omega s$ onzer levende ziel uitgaat, geen beweging, geen *leven* zou toekomen, dat Hij, „majestueus en heilig, als een onbeweeglijke substantie daar zou staan”. (Heine zou zeggen: er op los bestaan). Neen, ons zoogenaamde geestelijk leven is alleen in zoover

geestelijk „leven” als het deel heeft aan het goddelijke *scheppende* geestesleven, of, beter gezegd, als het in dat „deelhebben” steeds verder komt, als het steeds meer op het goddelijke gaat „gelijken” (vgl. *ἁμολωολς θεῶν* Theaet. 176 B).

Maar hier voelde Plato toch — en daardoor blijft hij zoo actueel en modern — een onoverkomelijke moeilijkheid. Dit staat voor hem vast, dat de mensch slechts op uiterst gebrekkelijke wijze aan het goddelijke geestesleven deelhebben en zijn deelhebben vergrooten kan. Want 1^e. God's „zijn” ligt aan gene zijde van al het menschelijke. Tusschen Hem, als de „geheel andere” en den mensch is een onoverbrugbare kloof. Hoe kan er dan eigenlijk van een steeds grooter wordende „gelijkenis” sprake zijn, wanneer de mensch ook na nog zoo lang voortgezette geestesarbeid toch in den grond nog even ver van God verwijderd blijft als hij het in den beginne was? En 2^e. is er onloochenbaar in ons een macht, die dat „steeds meer gelijkenis krijgen” op de geweldigste wijze tegenwerkt. Naast den wijsgeer in ons, hebben wij in ons den sofist.

Welke functie heeft nu tegenover dezen laatste de dialectiek te vervullen? Heeft zij alleen strijd te voeren met een zuiver intellectueel-theoretisch blijvende sofistiek van — de zinnelijkheid? Kunnen de begripsontwikkelingen der dialectiek in ons geestelijk leven een — scheppende, herscheppende, vernieuwende, „eine Revolution der Gesinnung” bewerkende, van het kwade verlossende kracht hebben? Blijven ook de begrippen der dialectiek niet „bloote” begrippen, en dus in den grond—abstracties? De dialectiek moge zijn: een theorie van hoogere orde, blijft zij niet ondanks alles — theorie? Theorie nu is slechts een deel van het wezen des geestes, zij is als 't ware losgerukt uit de continuïteit der geestelijke „beweging”. Hoe zou zij dan tot eigenlijk geestelijk *scheppen* bekwaam zijn? Hoe kan, wat slechts een moment is „in” het geheel, dat geheel leiden en beheerschen!

Het stemt al tot nadenken, dat de dialektiek slechts in het bezit kan zijn van enkele, speciaal daarvoor begaafde personen. „Het is onmogelijk, dat de groote massa wijsgeerig denken zou” (Politeia VI. 494 A). Maar is het nu niet ongerijmd, aan te nemen, dat datgene, wat voor het geestelijk leven van *alle* menschen zonder onderscheid onontbeerlijk is, alleen door enkele bevoorrechte geesten eigenlijk „gekend” zou kunnen worden? Daarbij komt nog dit. De dialektiek moge, waar het op theoretische waarheid aankomt, de hoogste menschelijke instantie wezen, — is daarom bij de dialektiek zelve de dwaling ten eenenmale uitgesloten? Zou het niet mogelijk zijn, dat de dialekticus, die als levend mensch toch altijd den sofist als zijn vijand in zich blijft hebben, toch nog, ondanks al zijn pogingen om de waarheid te grijpen, door dien vijand misleid en er toe gebracht worden zou, zijn eigen *λόγος* verkeerd te beoordeelen?

Ten nauwste hiermee samen hangt het probleem van de functie die het Woord, het gesproken en geschreven woord, in ons geestesleven te vervullen heeft. Dat zonder het woord van een menschelijk geestesleven geen sprake zijn kan, behoeft geen betoog. Zonder het woord zou „het geheel van onze ziele-inhouden” een chaos, een absoluut *ἄπειρον* (onbepaaldheid) wezen. Maar dit hoogste heil is tegelijk de bron van het grootste onheil. Niets ter wereld kan zoo ergerlijk misbruikt worden als het woord, de taal. Door de taal komt al dadelijk het bepaaldste met het onbepaaldste, het hoogste met het laagste op één lijn te staan. Het is even gemakkelijk het woord God als het woord hond uit te spreken.

Van eminente beteekenis is hier de Phaedrus, waar de verhouding behandeld wordt tusschen het dialektische kennen (en zijn woorden) en het kennen der „goddelijke ingeving” (de *μανία*, de geestes-vervoering) en hare woorden. Men zou kunnen zeggen: alle filosofie bestaat daarin, ons te leeren, de hoogste woorden op de juiste wijze te gebruiken. Alleen

de dialektiek kan het misbruik van het woord tegengaan en met succes bestrijden. Alleen zij kan ons tot klaarheid brengen aangaande de zeer uiteenlopende beteekenis die het woord heeft voor de verschillende gebieden van ons werkelijkheidsbewustzijn nl. die van ons theoretisch-wetenschappelijk, ethisch-praktisch, artistiek-poëtisch en godsdienstig-geloovig „kennen”.

Het minst gevaarlijk is het woord in het eigenaardige kennen der wiskunde, waarbij van alle empirische werkelijkheid wordt afgezien, waar met behulp van voldoende bepaalde, scherp genoeg van alle andere te onderscheiden begrippen, alle inzichten op een onvergelykelijke wijze „bewezen” worden, en niemand het in zijn hoofd krijgt zijn onwetendheid voor een weten te houden of daarvoor uit te geven. Als de wiskunde maar eenmaal de juiste wetenschappelijke methode gevonden heeft, komt zij door eigen, internen gedachtenarbeid, steeds verder en heeft daarbij van den kant der dialektiek geen terechtwijzingen te vreezen. — Maar al anders wordt de zaak bij de natuurwetenschap, waar men maar al te geneigd is voor inzicht te houden, wat in werkelijkheid geen inzicht is, en zoo komt tot een aanmatigende grensoverschrijding, tot een ongemerkt overglijden uit het bloot-fysische in het metafysische. — Nog gevaarlijker wordt het woord op praktisch-ethisch gebied, in het sociale en politieke gemeenschapsleven. Hier wordt het op de jammerlijkste wijze misbruikt. Personen, wien alle inzicht ontbreekt, of die er zeer verkeerde, radikaal verdraaide meeningen op na houden, weten door hun handigheid in het gebruiken van woorden hun opvattingen aannemelijk te maken, zoogenaamd te „bewijzen”, aan een even onwetende, even verdraaid denkende, maar de macht in handen hebbende, mensenmassa. Bij de laagste, onedelste gezindheid kan men straffeloos de hoogste, de edelste woorden in den mond nemen. Niemand kan hier de woordvoerenden evident en afdoende weerleggen.

Alleen de dialecticus zou het kunnen, maar dan toch eerst in langen tijd, met veel geestesinspanning en niet dan bij personen, die met hem in den diepsten ernst het goede en ware willen. Wie de *λόγοι* (de betoogen, de redevoeringen, de geschreven opstellen) van sofisten, rhetoren en staatslieden over de verhevenste en moeilijkste onderwerpen aanhoort, moet haast komen tot een hartgrondigen „woordenhaat” (misologie, Laches 188 C.). Bijna van niemand geldt, wat met recht van Sokrates kan gezegd worden, „dat hij de woorden waardig is, die hij spreekt”.

Van weer geheel anderen aard is de functie van het woord op technisch en artistiek-scheppend (in den wijdsten zin poëtisch) gebied ¹⁾. Bij de beeldende kunst, de muziek, de danskunst is voor het *onderwijs* in het technische het woord natuurlijk niet te ontberen. Maar het „eigenlijkste” is hier toch voor mededeeling door het woord, het discursieve denken, het begrip, ontoegankelijk. Wat een gebouw, een beeldhouwwerk, een melodie schoon „maakt”, kan door woorden niet uitgedrukt worden. In deze kunsten is van een continu methodisch voortschrijden ook eigenlijk geen sprake. Volstrekt niet altijd is hier het latere beter dan het vroegere. Hier voelt de mensch maar al te sterk, dat er iets is, wat hij niet in zijn hand heeft, wat hem door „inspiratie” moet ten deel vallen.

In deze genoemde kunsten, waar het woord slechts een ondergeschikte rol heeft, wordt natuurlijk eveneens het menschelijk zieleleven „uitgedrukt”, geobjectiveerd. Ook hier „spreekt” in zekeren zin de ziel; ook hier hebben wij een *λόγος der ψυχῆ*, dus een soort psychologie. Maar elk dezer kunsten is toch op een eigenaardige wijze beperkt. Er zijn

¹⁾ Het is te betreuren, dat de term „poiesis”, die de kunst in haar geheel (alle opzettelijk voortbrengen van „schoone”, aesthetisch belangwekkende „werken”) zou kunnen aanduiden, al spoedig alleen voor de „dichtkunst” of woord-kunst gereserveerd werd.

bepaalde gebieden van het zieleleven, die voor deze kunsten met hun, aan de ruimtewereld ontleende, middelen onbereikbaar zijn. Een geheel bijzondere positie tegenover alle andere wordt ingenomen door de kunst die als uitdrukkingsmiddel heeft: het woord, in de eerste plaats het gesprokene woord. De poësie eerst schijnt met hare woorden waarlijk door te dringen tot het centraalste deel van het menschelijk zieleleven. Niets schijnt aan haar greep te kunnen ontsnappen, noch de verhouding van het individueele „Zelf” tot het Beneden-Zelf, noch die tot de Mede-Zelf's en het Boven-Zelf. En zoo komt zij met hare woorden in de onmiddellijke nabijheid van de dialektiek met hare woorden, van welke immers hetzelfde geldt, dat niets menschelijks haar vreemd zijn mag. Maar onmiddellijk bij deze twee woord-gebieden sluit zich nu nog weer een derde aan: dat van de religieuze bewustheid, van den eeredienst, van het godsdienstig geloof. —

Ook dit laatste gebied zou zonder het woord een chaos zijn. En toch is de functie van het woord in poësie en godsdienst blijkbaar een andere dan in de dialektiek. Wat is dan nu de overeenkomst, en waarin bestaat het verschil?

Reeds bij het nadenken over het praktisch-ethisch kennen dringt zich aan den dialekticus de vraag op: „kan de mensch uitsluitend (of toch het best) door de methode van het dialektisch onderzoek — met haar tegenstelling „bijzonder-algemeen”, met haar stap voor stap opklimmen en afdalen, met hare inducties en deducties, haar betoogen en bewijzen — tot de diepste inzichten komen aangaande de eeuwige, bovenzinnelijke werkelijkheid?” Hier, ten aanzien van de poësie en den godsdienst, wordt deze vraag nog dringender. „Is er toch niet misschien nog een andere, een meer directe weg dan die der dialektiek om tot een diep werkelijkheidsbewustzijn te komen, door de *μῆτις*, de goddelijke bezieling (ingeving, intuïtie), waarbij *ineens*, door een geheel bijzondere goddelijke genade (*θεῖα δόσις*), inzichten worden „geschon-

ken'', die nog dieper gaan dan die door dialektisch-wijsgeerig, discursief begripsdenken te bereiken zijn? Zou het zelfs niet kunnen wezen, dat zulke „directe'' inzichten al in zekeren zin voorhanden zijn moeten, voordat de dialektiek haar moeitevollen arbeid beginnen en met goed gevolg — zonder gevaar voor afdwalen — volbrengen kan?''

Plato is geneigd, hier een bevestigend antwoord te geven. „Maar nu geworden ons de grootste onder alle goede dingen door een mania (een abnormalen supra-normalen zielstoestand, geestesverrukking), die echter (in tegenstelling met den infra-normalen) door een goddelijke gunst verleend wordt''. (Phaedrus 244 A).

Datgene, waar het hier op aankomt, is dat ook de scherpzinnigste en ernstigste dialekticus den oorsprong van dit „grootste onder al het goede'' niet in zijn macht heeft. Wij hebben hier niet een menschelijken logos, een zuivere rede, die „zichzelf vermeedert'', maar die door God vermeedert wordt. In dezen λόγος worden woorden gesproken, die direct de verhouding van het menschelijke tot het goddelijke betreffen. — Hier wordt al het menschelijke als een totaliteit overzien, alle menschelijke bewustzijns-acties als „menschelijke geschiedenis'' tegenover God geplaatst. Dit is wel het allerhoogste geestelijke standpunt, dat de menschelijke ziel innemen kan. Wat zijn dat nu voor woorden, die eerst God tot de menschenziel en daarop de menschenziel tot zichzelf spreekt?

Als hier van „waarheid'' en „werkelijkheid'' (ἀλήθεια) gesproken kan worden, dan kan deze waarheid toch niet op gelijke lijn gesteld worden met die der wiskunde en natuurkennis, ja zelfs niet met die der dialektiek. Het gesprokene gaat hier over in het onuitsprekelijke. Zal dit laatste toch uitgesproken worden, dan neemt het vanzelf den vorm aan van historische „verhalen'' (μῦθοι), die echter geenszins van dezelfde orde zijn als die verhalen waarin de gewone historici het gebeuren in de menschenwereld beschrijven, en den

samenhang in al dat gebeuren aanwijzen en verklaren. In de ons door onze „dichter bij de goden wonende” voorouders overgeleverde verhalen hebben wij te doen met een waarheid van hooger rang. Deze waarheden zijn niet met de overige in één welgeordend dialektisch systeem te vereenigen. Het zou van kleingeestigheid en wansmaak getuigen, daarop de gewone dialektische bewijs-methode toe te passen. Daardoor zou men slechts in tegenstrijdigheden geraken en die waarheden toch weer tot onwaarheden maken.

Zijn deze waarheden dan absoluut aan de dialektisch-kritische methode onttrokken? Ook dit kan de dialekticus onmogelijk toegeven. Ook hier doet zich toch weer de onontbeerlijkheid der dialektiek gevoelen. Want er dreigen juist op dit grensgebied maar al te groote gevaren. — Er zijn op het gebied van den godsdienst maar al te veel personen, die hun infra-normale invallen voor supra-normale ingevingen houden en als zoodanig willen erkend zien. En dan is er nog dit. De werkelijk vrome, zonder kennis-pretentie kan in het praktische leven de wijsgeerige scholing ontberen. Maar de vrome die reeds onder den invloed van den modernen tijdgeest gekomen is, en nu gaat redeneeren over wat hij in zijn vroomheid doorleefd heeft — deze zal zonder dialektisch-wijsgeerige scholing noodwendig verkeerd redeneeren, omdat hij de verschillende logos-gebieden niet van elkaar weet te onderscheiden. In zijn pogingen om te „bewijzen” misleidt hij zichzelf en anderen.

Het gaat in deze wereld zoo wonderlijk toe. De vrome ziener, de profeet, de mysticus is zoo vaak onbekwaam tot dialektisch denken. En wie een zekere dialektische geoefendheid bezit, is zoo vaak niet vroom, heeft zoo vaak of geene of slechts ondiepe religieuse ervaringen, en „spreekt” dan natuurlijk verkeerd, omdat hij met zijn woorden dingen behandelt, die hij niet „verstaat”.

Het is een wonderlijke, bijna ondraaglijke gedachte, dat alle „begrip”, alle discursief denken, iets — bloot mensche-

lijks is, en niet iets zijn *kàn*, wat het „wezen” der absolute werkelijkheid zou grijpen en uitdrukken. Maar ongerijmd is deze gedachte toch in den grond alleen voor hem, die van het mensch-mysterie een verkeerde opvatting heeft.

Men moet nooit vergeten, dat ook de hoogste „woorden” die de vroegste menschheid voor hare bewustmaking gebruikte, in het geheel niet bedoelden voor datgene te dienen, wat wij nu met een soort personificatie „De Wetenschap” noemen. In de woorden van de vrome Israëlieten wordt wel een zekere „kennis” van natuur-causaliteiten, menselijke gemeenschap etc. uitgesproken, maar men dacht daarbij in de verste verte niet aan een op zichzelf rustende, zelfgenoegzame, deduceerend en induceerend-bewijzende Wetenschap in modernen zin, waarin de mensch met zijn bewusten geest zich als een soort zelfstandigheid „tegenover” het Absolute plaatst. Nooit kwam het bij de oude Israëlieten op, dat zij door hunne woorden en begrippen datgene zouden kunnen uitdrukken wat God „an sich” is. Ook hunne *μῦθοι* spraken over God toch altijd alleen in Zijn verhouding tot de menschheid.

Een geheel nieuwe periode trad het Europeesche denken in met de Grieksche filosofie. Reeds bij de Ionische fysiologen begint zich dat moderne Wetenschaps-begrip te vormen, hand in hand met het begrip van *ἡ φύσις*, de Natuur, als een alles-omvattende continue Eenheid en Totaliteit. De vromen van het Oude Testament zouden hierin zonder twijfel iets van menselijke zelfoverschatting, hoogmoed, aanmatiging en onvroomheid gevoeld hebben. En Sokrates was misschien de eerste Griek, in wien ditzelfde gevoel, al was het nog vaag, tot bewustzijn kwam, dat wie bewijzen wil dat een A (welk ook) een B (welk ook) wezen *moet*, over A en B vrijmachtig beweert te kunnen beschikken, en dat het vrije beschikken over iets, wat ook, alleen aan God toekomt.

Tot op het laatst van zijn leven was Plato's geest nog vol van de moeilijkste, onopgeloste problemen en vol onzeker-

heden, duisterheden, onklaarheden. Het mooie in hem is, dat hij dit wist en nergens met zelfverzekerdheid en zelfingenomenheid wil geven: een afgerond wijsgeerig systeem, een gedachtenstelsel, waarin het menselijke geestesleven in al zijn verschillende gebieden en functies als een totaliteit klaar overzien en in al het essentieelste geordend zou zijn. Hij wist, slechts het zijne bijgedragen te hebben voor het streng-wijsgeerig denken, zekere methodische grondslagen te hebben gelegd voor een geestesarbeid, die door anderen na hem moest worden voortgezet.

Wat hij telkens aan waarheid zag en begreep, dat schreef hij op. Maar hij verbeeldde zich niet, in zijn geschriften de diepst mogelijke menselijke inzichten voorgoed te hebben vastgelegd. Integendeel, hij was zich bewust, het beste niet gezegd te hebben, en ook niet in woorden te kunnen zeggen. En vooral dit voelde hij, hoe machteloos zijn woorden en begrippen waren om de menschheid van het kwade te verlossen en haar het „hoogste heil” te brengen, hoe er in de oneindigheid (het *ἄπειρον*) der menschenziel iets is, dat voor alle wijsgeerige methodes onbereikbaar is en ontoegankelijk blijft. Vooral blijkt dit uit den beroemden zevenden brief (341 B. vlgd.) „Over datgene, waarom het mij in het diepst mijner ziel te doen is, heb ik nooit geschreven en ik zal er nooit over schrijven. Want dit laat zich niet behandelen als andere dingen van wetenschappelijk onderzoek; het is onuitsprekelijk. Na langen arbeid, als men er zich geheel in ingeleefd heeft, vlamt plotseling in de ziel een vuur op, alsof er een vonk ingeworpen werd; dat brandt dan vanzelf verder. Dit weet ik wel, dat, wannêër er over gesproken of geschreven worden moest, dit het best door mij zou kunnen geschieden, en dat juist ik er het meest van allen door bedroefd word, als men er op verkeerde wijze over schrijft. Wanneer ik geloofde, dat men er bevredigend over spreken of schrijven kon, dan zou ik het voor mijn heerlijkste levenstaak houden aan de

menschheid dit groote heil te brengen en het diepste wezen der wereld in het licht te stellen”.

Plato heeft altijd een gevoel gehad, dat het dialektisch onderzoek niet de zaak is van de eersten de besten, dat in de dialektiek, als „hoogste wetenschap”, voor diegenen, die daarmede geen diep geestelijk leven verbinden, ligt: een bedwelmende, mysterie-verduisterende kracht; dat onder het filosofeeren zoo licht het waanbeeld ontstaat van eene (uit de continuïteit van het menschelijk geestesleven losgerukte, abstracte, boven al het Zijnde als een Noodlot tronende, voor God en mensch gelijkelijk geldende) „Wahrheit an sich”. Maar zelfs aan hem is het niet steeds gelukt, zich van dit waanbeeld te bevrijden.

In zijn ouderdom kwam Plato steeds meer onder den indruk van het précaire en beperkte in alle menschelijke kennen, en van het raadselachtige in het bestaan eener „menschelijke Geschiedenis”. Onze verhouding tot God wordt eigenlijk onze eenige ware levenstaak, die nog het minst slecht volbracht wordt in de spelen van den religieusen eeredienst. Merkwaardig is hier een plaats uit het Zevende boek der Wetten (803 B vlgd.), die ik (in de vertaling van Apelt) ten slotte overschrijven wil. „Davon suche ich eine richtige Erkenntniss zu gewinnen, durch welches Verfahren und durch Aneignung welcher Gemütsart wir unser Lebensschifflein am besten durch die Klippen dieses Daseins hindurchbringen. Es sind nun zwar die menschlichen Angelegenheiten erheblicher Mühe und ernsten Eifers nicht wert; gleichwol bleibt uns dies Bemühen nicht erspart, und das ist bedauerlich genug . . . Was ich sagen will, ist dies: das Ernsthafte muss man mit Ernst betreiben, was aber keines Ernstes wert ist, das nicht. In Tat und Wahrheit aber ist es Gott, der aller verheissungsvollen Bemühung wert ist; der Mensch dagegen ist nur ein Spielzeug in der Hand Gottes, und das eben ist in Wahrheit gerade das Beste an ihm. Jedermann also, Mann wie Frau,

muss diesem Ziele nachstreben und die schönsten Spiele zum eigentlichen Inhalt seines Lebens machen, ganz im Gegensatz zu der jetzt herrschenden Denkweise Eben dies, Spiel und Bildung, sind für uns Menschen das Ernsthafteste". En als dan degene, met wien hij spreekt, hem verwijt, dat hij de menschheid toch al te zeer naar beneden haalt, volgt het antwoord: „Wundere dich nicht, mein Freund, sondern halte mir das zu Gute; denn meine Worte erklären sich aus dem Hinblick auf Gott und aus meiner (eben beschriebenen) Stimmung. Magst du denn Recht haben: es steht nicht ganz so schlimm mit dem Menschengeschlecht und einigen Ernstes ist es doch wert".

§ 3. Aristoteles.

Het is een van die onverklaarbare gewichtige feiten der Geschiedenis, dat terstond na Plato die tweede zoo geheel anders geaarde eminente wijsgeer Aristoteles moest optreden, die er het meest toe heeft bijgedragen, de door Plato gewonnen kenkritische inzichten te verduisteren. Dit kan moeilijk geloofwaardig worden: Aristoteles steekt als filosoof, in oorspronkelijkheid denkkraft en universaliteit en ook wat zijn geestelijken invloed betreft, verre uit boven alle filosofen tot Leibniz en Kant toe, zelfs boven Plotinus en Descartes. En toch kon hij in diepzinnigheid niet bij Plato halen. Schopenhauer noemt hem terecht „ein stupender Kopf" en spreekt anderzijds met evenveel recht van „jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristoteles".

Men voelt zich tegenover dezen Griekschen denker altijd verlegen. Zijn begripstelsel zit zoo goed in elkaar. Alles daarin is met ongeloofelijke denkkraft zoo naar elkaar geplooid, dat ook het onvereinigbare in overeenstemming

schijnt gebracht. De zwakke punten worden door een vernuftige terminologie gemaskeerd. En zoo laat hij zich in zijn principieele verkeerdheden uiterst moeilijk weerleggen. Tegenover de uitspraken en betoogen, waaruit voor den kritisch geschoolden denker duidelijk Aristoteles' oppervlakkigheid blijkt, kunnen altijd weer uit zijn werken passages gesteld worden, in welke hij diepe inzichten en althans vage voor-gevoelens der waarheid toont te bezitten.

In den kijk, dien hij op het menschelijk geestesleven en dus op de geestelijke werkelijkheid had, was Plato zijn tijd verre vooruit. Hij kon in zijn diepste bedoelingen niet terstond begrepen worden. In wijde kringen heeft hij wel bevruchtend en suggestief gewerkt, maar men wist toch eigenlijk nooit precies, wat men aan hem had. Zijn gedachten over de verhouding van de ruimtewereld en het empirisch gegeven zieleleven tot den Wereldgrond moest men veel te vaag en onaf vinden. Men moest het als een gemis voelen, dat hij geen afgerond goed-ineensluitend wijsgeerig systeem gegeven had. Hij zweefde ook te veel „in hoogere sferen”. En wij menschen hebben maar al te zeer te doen met de dingen dezer aarde. Voor het leven in het „Diesseits” scheen men aan Plato's filosofie geen houvast te hebben.

Geheel anders was het met Aristoteles. Deze gaf wel een afgerond wijsgeerig begripstelsel. En hij stond, zooals men pleegt te zeggen „met beide voeten stevig op den bodem der werkelijkheid”. Zou men Plato kunnen noemen „den meester dergenen die *zoeken*”, Aristoteles was, zooals Dante terecht zegt „de meester van hen die *weten*”. Er is misschien een weinig overdrijving in de uitspraak van F. A. Lange: „Aristoteles hield die Aufgabe der Wissenschaft im groszen und ganzen für erschöpft; und er zweifelte keinen Augenblick daran, dass er im Stande sei, alle wesentlichen Fragen genügend zu beantworten”. In elk geval was hij hiervan overtuigd, de grondslagen van alle empirisch weten logisch en

psychologisch voorgoed gelegd te hebben. Het is wel jammer, dat Sokrates hem niet eens heeft kunnen onderhanden nemen. Zou hij zijn metafysische grondbegrippen ook tegenover diens kritisch onderzoek onveranderd hebben kunnen handhaven?

Aristoteles had niet het diepe, strenge kennis-begrip van Plato. Hij was veel sneller tevreden; veel te spoedig gereed om iets voor een „kennen” te verklaren. Hij was niet neergezonken in die afgronden van skepticisme, waar Plato in verkeerd had. Zijn *θαυμάζειν* was oppervlakkig, vergeleken met het Platonische. Hij was een welsprekend verkondiger van het primaat der theoretische Rede. Met hem begint de eigenlijke zegetocht der rationalistische metafysika.

Het is natuurlijk verkeerd, tegenover den „idealist” Plato kortweg den „realist” Aristoteles te stellen. In Aristoteles’ systeem ontbreken waarlijk niet de idealistische momenten. Maar dit idealistische is in hem, zooals het heet, heilzaam getemperd door een „gezond” en nuchter empirisme. Vandaar zijn onmetelijke invloed, tot op den huidige dag. Hij bevredigt zoowel het gezond verstand van de gewone menschen, die meenen in de uiterlijke en innerlijke waarneming direct de werkelijkheid te pakken te hebben, als de speculatieve filosofen die overtuigd zijn, eerst in en door hun begripsconstructies dit resultaat te kunnen bereiken.

Aristoteles zoekt niet de grondslagen van de *menschelijke* kennis maar van de kennis kortweg. Hij is overtuigd van het bestaan eener „waarheid op zichzelf”, die aan alle denkende wezens (god, mensch en wat er verder nog voor redelijks bestaat) gemeen is. Het spreekt voor hem vanzelf dat er is een „Zijnde an sich”, waarvan de „waarheid an sich” een soort afspiegeling is, en dat met dit „Ding an sich” een „Denken an sich” verbonden is. Hij had met Hegel kunnen zeggen: „Alles wirkliche *ist* vernünftig”. Tegelijk is het voor hem zoo zeker, als iets maar wezen kan, dat wij menschen

een echte kennis van het Zijnde *feitelijk* bezitten, feitelijk *bezitten*. Hij ziet niets van het précaire en problematische, noch in het „feitelijke” noch in het „bezitten”.

Het begrip is het hoogste, het alles souverain beheerschende. En wij *hebben* het begrip. Daaraan is geen twijfel mogelijk. Wij *denken* toch feitelijk! En wat zouden wij anders denken dan het Zijnde, het „an sich” Zijnde!

Bij Aristoteles vinden wij verbonden: een zuiver theoretische (van het ethische zoo goed als geen notitie nemende) rationalistische Metafysika of „godsleer”, een metafysische logika en een naturalistisch-empiristische psychologie. In zijn metafysika komt van den mensch (die dan toch, zouden wij zeggen, de onontbeerlijke denkend-kennende „drager” is van het heele metafysische oordeelstelsel) maar zeer weinig voor. Hier wordt uiteengezet, hoe de werkelijkheid „an sich” is (het Zijnde in zooverre het een Zijnde is). De werkelijkheid nu is „an sich” een eenheid-veelheid. Dat er zoo iets „bestaat” als een relatief-Zijnde wordt niet vreemd gevonden. Zoover strekt de „verwondering” zich niet uit. Er is kortweg een relatief-zijnde (een veelheid) naast een absoluut-zijnde (de eenheid). De veelheid is an sich even noodwendig als de eenheid, de eenheid even noodwendig als de veelheid. De aard van de betrekking, die er bestaan moet tusschen *het* relatieve en *het* absolute zal hier in de metafysika worden onthuld. Het praedikaat, waarvan wij inzien, dat het aan God moet worden toegekend, is „denken”, geest-zijn.

In de logika (Analytika) wordt nu het denken afzonderlijk behandeld. Dit denken is *het* denken kortweg, het denken dat het Zijnde in zijne „an sich” bestaande eenheids-veelheids-tegenstelling grijpt en begrijpt. En toch wordt hier opeens, en wel op tamelijk vage wijze de mensch ingevoerd. Immers hier (Anal. post. II 71b 35) wordt gesproken van een *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, een „eerder voor ons” (nl. ons menschen) een zijnde dat „dichter staat bij onze zinnelijke waarneming”.

Vanwaar die tegenstelling in het an sich Zijnde? Zij berust hierop, dat de werkelijkheid natuurlijk *ook* in relatie staat tot den menschelijken geest, zoodat de mensch met *zijn* denken als het ware uitgaan kan van een bepaalden kant der werkelijkheid, nl. dien kant, die naar „onze” zinnelijke waarneming is toegekeerd. Hier wordt dus midden in de analytische logika, die uitsluitend *het* denken (niet het menschelijke denken) heet te behandelen en van alle betrekking van dat denken op een door dat denken gegrepen, concrete, bijzondere, gegeven werkelijkheid heet te abstraheeren, heimelijk toch het „voor ons” binnengesmokkeld.

De Psychologie van Aristoteles is aanvankelijk zuiver naturalistisch. De mensch komt als natuurwezen met de planten en dieren onder één rubriek, in ééne kategorie. De verschillende soorten van zielen hebben elk hun eigenaardige „vermogens”. Behalve de vermogens der planten- en dierenziel heeft de menschenziel ook nog het vermogen van het redelijk denken en kennen. Dit wordt empirisch geconstateerd. Dat de mensch denken kan is een natuurfeit evenals dat een vogel vliegen kan. In het menschelijke zieleleven treffen wij empirisch, door zelf-waarneming, den „geest” aan, den goddelijken souverainen niets boven zich duldenden denkenden geest. Zoo is door Aristoteles de eisch van het Parmenideïsche *αὐτεχέως* vervuld. Er bestaat een volkomen continuïteit tusschen Gods denken en Zijn eenerzijds, en het menschelijke denken en Zijn anderzijds. Dat volgens deze opvatting God ons evenzeer noodig heeft, als wij hem, deze consequentie blijft verborgen.

Laat ons nu achtereenvolgens van Aristoteles' Metafysika, Logika en Kennispsychologie de hoofdgedachten in het licht stellen.

De Metafysika.

Ook Aristoteles had (met Anaxagoras) kunnen zeggen: er kan onmogelijk *meer*, en er kan ook onmogelijk *minder* zijn dan „alles”.

Er *moet* zijn: een alomvattende totaliteit der bestaande realiteiten. Met dit begrip „al der realiteiten” opereert Aristoteles als met een onontbeerlijk, volkomen klaar en uit zichzelf evident begrip. Dit al der realiteiten heet de *φύσις*. En zijn grondeigenschap is: verandering, „beweging”. Deze „natuur” is de absolute totaliteit van al het onderling causaal verbundene. Van dit laatste hebben wij menschen al dadelijk onbetwifelbaar een onvolmaakte *fysische* kennis. Derhalve moet, — als wij een echt kenvermogen hebben, en wij hebben het onweersprekelijk, dit weten wij door een evident zelfbewustzijn — een volmaakte *metafysische* kennis mogelijk zijn. Fysische kennis zou zonder althans potentieele metafysische kennis een onding wezen. Het is de taak der metafysika de potentieele metafysische kennis actueel te maken. Door de actueele metafysische kennis weten wij dat in de „natuur” niets onredelijks zijn kan. De natuur doet, niets „zoo maar” „in 't wilde weg” (*μάτην*). Deze aristotelische uitspraak herinnert direct aan die van Demokritus „geen ding geschiedt redeloos, maar alles geschiedt krachtens een redelijken grond (*ἐκ λόγου*) en door noodwendigheid (*ἐπὶ ἀνάγκης*).” Intusschen, hier voelt Aristoteles toch direct zijn eigen wijsgeerige superioriteit. Demokritus behoort tot die lagere geesten, wier ken-behoefte al te snel bevredigd is. Zulke fysici voelen wel, dat onze rede ons niet toelaat bij het brute constateeren (dat a : b is) te blijven, maar ons dwingt voor dit zoo-zijn een „oorzaak” te zoeken. Zij meenen echter al heel wat bereikt te hebben, als zij die oorzaak poneeren in een ander iets (c is d) dat even bruut-feitelijk is als dat eerste. De causa efficiens is maar een lagere, voorloopige, halve

oorzaak, een eerste stap. Er moet een verdere stap gedaan, een *eigenlijke* oorzaak gezocht worden die ons (wanneer zij gevonden is) van het bruut-feitelijke bevrijdt. Demokritus moge veel weten op het gebied der causale noodwendigheden; van den eigenlijken grond (den door hem genoemden *λόγος*, datgene wat de oorzaak tot oorzaak *maakt*) heeft hij geen flauw begrip. Demokritus blijft binnen de fysika, Aristoteles stapt vandaar resoluut over op het terrein der metafysika. Eerst door de inzichten, die deze wetenschap schenkt, wordt ons denken ten volle bevredigd. Eerst daardoor verheffen wij ons van de kennis van het bloote „hoe”, tot het inzicht in het „waarom”. Wij begrijpen daardoor, dat alles wat *is* en en *geschiedt* niet anders zijn en geschieden *kàn*, dan zooals het is en geschiedt.

Het is ééne homogene redelijkheid, die de geheele natuur doortrekt en beheerscht, en die in een systeem van ware oordeelen moet kunnen worden uitgesproken. Daar wij menschen onloochenbaar echte natuur-kennis hebben, al moge die aanvankelijk nog zeer fragmentarisch zijn, moeten wij al een deel van het volledige begripstelsel, dat het wezen der natuur uitdrukt, in ons hebben. En dus moeten wij in staat zijn, als wij maar streng en consequent genoeg metafysisch doordenken, van uit dat deel tot een onbetwifelbare kennis van het geheel te komen.

Hebben wij een begrip van een deel *als deel*, dan moeten wij ook een begrip hebben van het geheel, waarvan dat deel een deel is. Dat er in het streven naar metafysika iets is, dat God wel eens zou kunnen mishagen, voelt ook Aristoteles. Dit blijkt uit die merkwaardige plaats in zijn Metafysika (I. 2. 982b 12), die wij hier (in de vertaling van Rolfes, Phil. Bibl. Meiner) in extenso willen overnemen. „Wie wir sagen, dasz ein Mensch frei ist der für sich da ist und nicht für einen andern, so ist auch sie (nl. de filosofie, speciaal de metafysika, de *θεολογική ἐπιστήμη*) allein eine freie. Wissenschaft, da sie

allein ihrer selbst willen da ist. Deshalb könnte auch ihr Besitz mit Recht als keine menschliche Sache erscheinen; denn die menschliche Natur ist vielfach unfrei, und es möchte also wohl nach Simonides' Sprüche, Gott allein dieses Ehrenrecht besitzen, und dem Menschen es nicht geziemen, nach einer andern als der ihn angemessenen Wissenschaft zu streben. Wenn demnach die Dichter Recht haben und das Göttliche des Neides fähig ist, so ist anzunehmen, dasz es hier am ehesten zutrifft, und Alle, die hier zu weit streben, unglücklich sind". Maar Aristoteles spreekt zichzelf moed in. Aan God kan zulk een leelijke menschelijke eigenschap als naijver, nijd niet anders dan volkomen vreemd zijn. Hij vervolgt: „Allein es kann weder das göttliche neidisch sein, vielmehr trifft hier der Spruch zu: ‚vieles lügen die Sänger‘, noch darf man eine andere Wissenschaft für würdiger halten als diese. Denn die göttlichste Wissenschaft ist auch die würdigste. Diese Eigenschaft aber kann sie nur in zweifachem Sinne haben: einmal ist göttlich unter den andern diejenige Wissenschaft, die Gott am meisten zu eigen hat; dann die, welche, wenn sie überhaupt möglich ist, die göttlichen Dinge umfasst. Nun aber ist dieses beides nur unserer Wissenschaft gegeben. Denn einmal scheint Gott allen zu den Ursachen zu gehören und ein Prinzip zu sein: sodann wird entweder Gott allein oder Er doch am meisten die betreffende Wissenschaft zu eigen haben. Mögen darum auch alle anderen Wissenschaften nothwendiger sein als sie (nl. voor de gewone praktijk van het menschelijk leven met zijn behoeften, die op het eindige gericht zijn) so ist doch keine besser. Muss ja doch ihr Besitz für uns sozusagen in das Gegentheil des anfänglichen Fragens und Suchens umschlagen". Wanneer wij dus het metafysisch „inzicht" bereikt hebben, dan begrijpen wij, evenals God, dat niet het geringste in de ééne werkelijkheid anders zijn kan, dan het is. „Denn der Kenner der Geometrie würde sich über nichts so sehr verwundern, als wenn die Diagonale

eines Quadrats sich durch die Seite meszen liesse". 1)

Zooals men ziet, is het eigenlijk de bedoeling der metafysika: aan ons menschelijk *θανάσιον* een einde te maken, het te vervangen door een klaar inzicht in de noodwendigheid van al het Zijnde, een inzicht dat het werkelijke niet anders zijn kan, dan het is. Van den metafysicus Aristoteles geldt ongeveer wat Guy de Maupassant ergens in een zijner nouvelles van een priester zegt: „Toutes ses croyances étaient fixes, sans jamais d'oscillations. Il s'imaginait sincèrement connaître son Dieu, pénétrer ses desseins, ses volontés, ses intentions. Quelquefois une interrogation se dressait dans son esprit: pourquoi Dieu a-t-il fait cela? Et il cherchait obstinément, *prenant en sa pensée la place de Dieu*, et il trouvait presque toujours". Inderdaad, de metafysicus plaatst zich in zijn denken op het standpunt van God. En hij doet dit krachtens zijn begrip der „absolute totaliteit van het bestaande", waarover hij met zijn zuivere rede vrij beschikt. Hierdoor kan hij, evenals God, rustig-theoretisch zijn blik laten gaan over alles wat mogelijk, werkelijk en noodwendig is. — Ongetwijfeld, wij menschen beginnen in ons denken aan *onzen* kant der werkelijkheid. Veel is dus voorloopig voor ons nog toevallig. Maar die werkelijkheid is één continue totaliteit, en het gelukt ons, het moet ons kunnen gelukken, door ons denken meer en meer tot den achterkant dier werkelijkheid te naderen en zoo onze Rede meer en meer te zuiveren van de haar aanvankelijk aanklevende zinnelijke beperktheid, relativiteit en toevalligheid, totdat wij haar geheel daarvan vrij gemaakt hebben. Van de lagere causaliteiten uit, die wij toch onloochebaars *als* lager en onvoldoende kennen, komen wij tot de diepere en diepste

1) Hoe geheel tegengesteld is de Israëlitische opvatting van de verhouding van den mensch tot God! In Exodus XX. 5. zegt God zelf nadrukkelijk: „Ik ben een naijverig God", d.i. gij, menschen, zult niet te kort doen aan Mijn majesteit." De pretentie om in een menschelijk begrip het „wezen Gods" als het ware te vangen, (te bevatten, te beheerschen) getuigt van *ἀσέβεια*.

(de eigenlijke) oorzaken, nl. de redelijke *gronden* van al wat is en wordt. Zoolang wij bij de *deelen* blijven, bij de lagere partieele causaliteiten, de *causae efficientes*, hebben wij het ware metafysische inzicht nog niet. Want „het geheel is (logisch) eerder dan de deelen”. Wij krijgen dat inzicht eerst, wanneer wij de betrekking begrijpen, waarin elk deel staat tot het geheel; wanneer ons klaar tot bewustzijn is gekomen, dat het partieele, de lagere causaliteit, een onmisbare plaats inneemt in (een onontbeerlijke bijdrage levert tot) het geheel, de absolute totaliteit van al het zijnde. In zooverre een *causa efficiens* deel heeft aan (bepaald wordt door) dat geheel, zit in haar — aanvankelijk alleen latent — de *causa finalis*, *helpt* zij het geheel te verwerkelijken, is zij middel voor een doel. In het doel ligt de grond van het zoo- en niet anders-zijn. Hebben wij het begrip van een doel, (het hoogere) dan hebben wij het begrip van het middel (het lagere). Dan vragen wij voorloopig niet verder. Dan zijn wij voorloopig logisch bevredigd, omdat dan het bloote constateeren van een bruut zoo-zijn is overwonnen. Maar onze zuivere Rede laat ons niet toe, bij relatieve, lagere doeleinden te blijven staan. Een lager doel is niets zonder een hooger doel. Want er zit altijd nog iets niet-bepaalds in. En een *hooger* doel is niets zonder een *hoogste* doel, dat doel, waarvoor alle lagere doeleinden de middelen zijn, waardoor alle lagere doeleinden logisch bepaald zijn. Dit hoogste doel is natuurlijk niets anders dan het in stand houden der *geheele* werkelijkheid, zooals zij is.

Zoo is het doel-begrip het centrale en fundamenteele begrip der Aristotelische metafysika. De *causa finalis* is de *ratio sufficiens*. In het (door het Zuivere Denken geconstrueerd) verlengstuk der fysika, dat metafysika heet, heeft nu voortaan de aanvankelijk nog toevallige fysische wereld haar grond gevonden, is zij als middel en bestanddeel, en dus in hare redelijkheid, begrepen.

Wat is nu de grondeigenschap van al het fysische? Wie

onbevangen zijn blik laat gaan over de werkelijkheid in ruimte en tijd, moet zeggen: deze grondeigenschap is het veranderen, het worden, de overgang van het eene in het andere, het verwerkelijkt-worden, in één woord: de *κίνησις*. Het wezen der natuur bestaat daarin, dat zij niet in rust is, maar in voortdurende beweging. Onophoudelijk gebeurt er iets, wordt er iets. Maar nu leert ons het zuivere denken onmiddellijk, dat deze „beweging” niet in het wilde weg geschieden kan. Zij moet dus aan regels gebonden zijn, volgens een streng bepaalde wetmatigheid plaats hebben, dus als het ware tusschen bepaalde vaste punten geschieden. Waren er in de natuur geen onveranderlijke, blijvende „dingen”, substanties, dan zou alle „worden” onzin wezen. De dingen, de substanties, moeten dus in de natuur „feitelijk” aanwezig zijn, zij moeten reeds een bepaalde „werkelijkheid” ten volle bezitten. Van deze dingen, substanties, werkelijkheden moeten wij uitgaan om de wetmatigheid van het worden (de beweging) te kunnen ontdekken. Wat zou nu in hen verwerkelijkt zijn, dan het „doel”? Natuurlijk, elk *bepaald* doel in de natuur is zelf weer „middel”, weer een „deel”. Maar iets zou toch geen „bepaald” doel zijn, als niet deze bepaaldheid een vast, onveranderlijk „wezen” bezat. En dit vaste, onveranderlijke dingwezen is het nu, wat met het „begrip” correspondeert, dat begrip, dat wij menschen door een woord uitdrukken en vasthouden kunnen. Daarin is niets vreemds. Wij menschen zijn toch kennende wezens! Het zou juist iets verwonderlijks zijn, als wij niet in onze begrippen het wezen van onveranderlijke substanties grijpen konden; als datgene, wat in de natuur „an sich” als iets vast en onveranderlijks aanwezig is, zich niet ook in ons kennen als vast en onveranderlijk openbaarde en afspiegelde. Wij kunnen niet anders verwachten, dan dat wij al dadelijk bij den eersten trap onzer kennis, nl. onze zinnelijke waarneming, met bepaalde substanties zullen in aanraking komen; welke bepaalde substanties wij dan in

bepaalde, onveranderlijk blijvende, begrippen zullen kunnen vatten en begrijpen. Ons zuivere denken leert ons, dat de natuur in haar geheel en in al hare essentieele constitueerende deelen, de genera en species harer substanties en wordingen, *dezelfde* blijven moet.

Met deze resultaten van het zuivere denken stemt nu ook onze „ervaring”, de waarneming der enkele, concrete zinnendingen ten volle overeen. Denken en Ervaring blijken *feitelijk* elkaar volkomen te bevestigen. Het begrip „idem” heeft feitelijk in de natuur realiteit. Wat wonder dan, dat deze identiteit in ons waarnemen gegrepen en vastgesteld worden kan en in een vast en onveranderlijk, met het begrip „idem” opereerend, begripstelsel zich laat uitdrukken! Daar er in de werkelijkheid zulke substanties als hemellichamen, aarde, water, ijzer, eikeboomen en honden *zijn*, en blijkbaar steeds dezelfde blijven, is het volkomen verklaarbaar, dat wij in onze waarneming juist met deze (en geen andere) substanties in aanraking komen, en dan verder in begrippen kunnen fixeerden, wat wij door de waarneming in ons aangetroffen hebben.

Uit alles blijkt, dat Aristoteles in zijn *Metafysika* zich niet orienteert aan de strenge natuur-wetenschap, die in hare vele begripstelsels het wezen der natuur door eindeloozen geduldigen arbeid zoekt te benaderen, maar van de populaire natuurkennis, die in haar ééne begripstelsel het wezen der natuur in algemeene trekken reeds meent te kennen en te bezitten. Als Aristoteles een hond onder een eik ziet staan, zegt hij tot zichzelf: „in dit hier en in deze successieve nu's heeft het eik-wezen en het hondwezen zich gerealiseerd, en niet bv. het beuk-wezen en het paard-wezen. En dit weet ik met volkomen zekerheid. Ik weet, dat deze dingen hier vòòr mij: een eik en een hond *zijn*, en niet bv. een beuk en een paard. Ik heb die wezenheden onweersprekelijk in mijn kennenden geest, in mijn begrip. Bij beiden, eik en hond, moet ik mij dus logisch rekenschap kunnen geven van datgene, wat

ik in die begrippen denk. En doe ik dat, dan ken ik de dingen, die ik in deze begrippen denk en die ik door deze woorden, eik en hond, aanduid''.

Wij willen hier nu niet de Aristotelische Metafysika verder ontwikkelen, en in bijzonderheden nagaan, met hoe weergalooze virtuositeit de grieksche denker in de verklaring van de wetmatigheid van alle „worden” zijn fundamenteele tegenstellingen vorm-stof, werkelijkheid-mogelijkheid aanwendt. Op ééne, alles beheerschende, inconsequentie zij echter opmerksaam gemaakt. Terwijl hij er op uit is, het wezen vast te stellen van de werkelijkheid, zooals dat „an sich”, onafhankelijk van alle menschelijk kennen „is”, komt hij er toch onwillekeurig toe — en dit is hemzelf volkomen verborgen gebleven — om in het wezen der natuur dat bewuste streven te leggen, dat hem alleen uit zijn eigen zieleleven, en de daarin zich openbarende verbinding van intellect en *wil* bekend zijn kan.

Hoe komt Aristoteles aan het begrip „doel”, het centrale begrip zijner metafysika? Hij ontleent dit (zooals uitdrukkelijk wordt te kennen gegeven in zijn Physika II 8, 199a 15 vlgd.) 1° aan de beschouwing van het menschelijk werkelijkheids-bewustzijn, zooals zich dat openbaart in het technische, poietische scheppen en 2° aan de beschouwing van de ontwikkeling, het worden der organismen, der levende lichamen.

Bij het eerste constateeren wij in ons het feitelijke, onloochenbare vermogen om iets, wat eerst alleen nog in de voorstelling, in het begrip, in de gedachte bestond, tot natuurwerkelijkheid te maken, aan een feitelijk bestaan in de wereld van ruimte en tijd, van de zinnelijke waarneming, te helpen. Hoe komen bv. de huizen tot stand, die wij in onze steden aantreffen? Zij ontspringen bijna in letterlijken zin uit den denkenden menschegeest. Daardoor dat zich in dezen geest de wonings- en bergings-behoefte doet gevoelen en het streven om die behoefte te bevredigen, richt zich het denken

op dit bepaalde, redelijke doel en vormt zoo het begrip „huis”. Eerst als dit algemeene begrip aanwezig is kan zich het begrip van een bepaald, speciaal huis vormen, een huis op deze bepaalde plaats, bestemd voor dezen specialen bewoner. En eerst dan als de bouwmeester in zijn denken en voorstellen dit begrip van een bepaald huis — in zijn geheel en in al zijn deelen — ontworpen heeft, kan hij de hem reeds bekende stoffelijke en bewerkende oorzaken (de steenen, het hout, de metselaars etc.) *in beweging brengen*. Wat nog niet werkelijk is, wat eerst nog alleen in het begrip existeert, maar toch zijn *zal* (sein soll) dat is het, wat het reeds werkelijk zijnde, het reeds in de natuur feitelijk aanwezig zijnde, in werking zet. Bij deze causaliteit is eigenlijk het latere de oorzaak van het vroegere, dus geheel anders dan bij de gewone, de lagere causaliteit, waar het vroegere de oorzaak is van het latere. Het bij een redelijk streven behoorende menschelijk denken heeft in deze hoogere causaliteit: werkelijkheid-scheppende kracht. Daarin is eigenlijk niets vreemds. Wij weten het door de ervaring, door de onbetwifelbaar zekere waarneming van ons zelf, van ons eigen redelijk wezen.

Zou dan nu diezelfde scheppende begrips-macht zich niet doen gelden in de Natuur, die toch nog zoo iets veel hoogers is dan wij, van welke onze redelijke natuur slechts een deel is? Neen, het zou onzinnig wezen, in de Natuur ook maar de geringste onredelijkheid, ondoelmatigheid, toe te laten. Alle worden moet in haar redelijk, door het denken verklaarbaar, wezen. Ook waar wij menschen de redelijkheid van dit worden voorloopig nog niet waarnemen en inzien, moet zij toch aanwezig zijn. „Wat in het ontstaan het latere is, dat is wat den vorm en de substantie betreft het eerdere, zooals by. de man ten opzichte van het kind, de mensch ten opzichte van het zaad Alles wat wordt, gaat af op een principe, en het worden is ter wille van het doel”. (Metafysika IX. 8. 1050a.)

Reeds de gewoonste waarneming laat den onbevangen mensch niet toe, er ook maar eenigermate aan te twifelen, dat in de natuur overal vastheid, orde en regel is aan te treffen. De ruimtelijke werkelijkheid staat daar vòòr ons als iets, dat in zijn geheel en in al zijn essentieele deelen steeds dezelfde blijft, weshalve het dan ook eigenlijk vanzelf spreekt, dat de (steeds dezelfde blijvende) substantiva onzer taal — met de daarbij behorende adjectiva en verba — altijd hun kracht behouden, nooit hun beteekenis verliezen. Dit is evident: de natuur *streeft er naar* dat er zulke dingen zullen zijn als hemellichamen, aarde, water, ijzer, etc. met al hun bepaalde eigenschappen en gedragingen. En als de natuur naar iets streeft, dan is 1^o dat streven redelijk en dan heeft zij 2^o het vermogen dat streven te verwerkelijken.

Hoe de natuur de middelen weet te vinden om hare doeleinden te verwerkelijken blijkt bijzonder duidelijk bij de beschouwing der levende wezens, der organismen. Al hun organen (werktuigen) zijn middelen in den dienst van het leven, van een (van te voren) nauwkeurig bepaald soort van leven. De natuur *wil* blijkbaar, dat er zulke levende wezens als eikeboomen, honden, snoeken en nachtegalen zijn zullen. En nu richt zij deze wezens zoo in, dat de eenen, de planten, zich naar beneden en naar boven in de ruimte kunnen uitbreiden en vast op dezelfde plaats blijven staan; dat de anderen, de dieren, zich in de ruimte kunnen bewegen, kunnen blaffen, zwemmen, vliegen en zingen. Met een onfeilbare zekerheid en een zich nooit verloochende regelmatigheid laat de natuur al deze organismen op de meest verschillende tijden en plaatsen altijd weer precies op dezelfde wijze ontstaan en worden. In de kiemen, waaruit zij zich beginnen te „ontwikkelen”, zit het heele wordings-plan in zekeren zin al in. Een eikel is evenmin een eik, als een beukenoot of een nachtegalen-ei een eik is. En toch heeft de eerste wel, en hebben de laatsten niet: het vermogen om een werkelijke eik te worden. De eikel weet

aan dit vermogen alle stoffen uit zijne omgeving dienstbaar te maken.

De kennis van het *wordings*-mechanisme dat de natuur voor de bereiking van hare doeleinden aanwendt, is, hoewel onontbeerlijk, voor de natuurkennis toch slechts secundair. De volledige natuurkennis wordt eerst bereikt door het metafysische inzicht in het *Zijn*, de kennis der doeleinden zelf, de kennis van die van te voren vaststaande begrips-wezenheden, waarnaar alle worden zich *richt*. Bestaat er niet onloochenbaar een essentieele overeenkomst tusschen de wijze, waarop wij menschen een huis, en de wijze waarop de natuur een eik of een hond tot stand brengt? Zien wij niet, om zoo te zeggen, direct met ons geestesoog, hoe het *algemeene* (het begrip) het concreet-enkele in het aanzijn roept, hoe het alleen in het denken te grijpen algemeene in het enkele als het ware *in zit*, en daarin *werkt*?

In deze metafysika verkrijgen wij dan toch onweersprekelijk een heel wat solieder natuur-begrijpen dan ons Platos Ideeën-leer schenken kan. Wat hebben wij aan die zoogenaamde Idee? Absoluut niets, noch voor de verklaring van ons natuur-*kennen*, noch voor de verklaring van het natuur-*zijn*. De Ideeën zullen volgens Plato ergens in een bovenzinnelijke wereld een apart bestaan hebben (*χωριστόν*). Maar hoe kan datgene, wat krachtens zijn begrip geheel *buiten* de zinnendingen ligt, iets voor deze zinnendingen beteekenen, iets daarmede te maken hebben, *in* die zinnendingen werken? Dat is Plato's groote fout: hij heeft *uit* elkaar gerukt, wat slechts *in* elkaar zijn kan, stof en vorm. Hij is in zijn filosofeeren de dupe van leege woorden, of, op zijn best, van „poëtische metaforen”. Welken gezonden zin kan men verbinden met die uitdrukking, dat de zinnendingen hun zijn daaraan zouden danken, dat zij „deelhebben” aan absoluut-bovenzinnelijke Ideeën!

Intusschen, men zou Aristoteles met recht kunnen vragen,

of hij zelf zich niet evenzeer van poëtische metaforen bedient, wanneer hij zegt, dat het algemeene *in* de dingen zit en werkt, dat de stof beweegt zoo als „het voorwerp onzer liefde” (*ἐρώμενον*) ons beweegt.

Aristoteles’ heele begrip van God als den „eersten beweger” (of liever, als het eerste bewegende) is zoo vaag, dat het zich zoowel in dienst laat stellen van het christelijk geloof (in de Middeneeuwen) als van een naturalistisch pantheïsme (eerst nog in de grieksche filosofie en later in de Renaissance). Het laboreert aan allerlei tegenstrijdigheden. God bestaat eensdeels buiten de wereld, onafhankelijk van haar, andersdeels gaat hij geheel in de wereld op ¹⁾. Daar Aristoteles zijn Gods-begrip gewonnen heeft uitsluitend door uit te gaan van de twee grondbegrippen van het natuurkennen, substantie en causaliteit, zou hij eigenlijk aan het Gods-wezen geen andere dan zuiver logisch-ontologische praedikaten mogen toekennen. Toch kent hij daaraan allerlei psychologische en zelfs ethische praedikaten toe. Gods grond-functie is „denkend beschouwen” (*θεωρεῖν*). Hij heeft een „leven”, is het „zaligste” en „beste” aller wezens!

Aristoteles’ Gods-begrip komt voort uit zijn instinctmatigen afkeer van een regressus in infinitum. Was elk

1) Terecht merkt Cassirer op: „Keine gedankliche Notwendigkeit treibt ihn (Aristoteles), solange er der eigenen Grundanschauung treu bleibt, über die Natur selbst, als den gegliederten Inbegriff der Zwecke, hinaus zu gehen. Sein Gottesbegriff selbst macht diese innere Scheidung der Gebiete deutlich: denn wenngleich er ihn als den ersten Anstoss der Bewegung und des Werdens braucht, so kann er seiner als Schöpfer der Einzelsubstanzen entrathen”. En: „So sehr die *Natur-ansicht* des Aristoteles verlangt, dass die ‚Formen’ der Dinge als die *immanenten* Zwecke gefasst werden, denen sie zustreben, so wird doch diese Einsicht durch den Abschluss, den seine *Metaphysik* erhält, wiederum in Frage gestellt. Denn als der letzte Grund und als das Endziel alles Geschehens erscheint hier der ‚unbewegte Bewegter’, der ausserhalb der Welt und von ihrem Sein und Werden unberührt, ein unabhängiges Dasein führt. Der Zweck der Entwicklung liegt somit nicht mehr in der Selbstverwickelung, der inneren Wesenheit der Dinge, sondern in einem jenseitigen Sein: der Weltbegriff hat seine Selbständigkeit an den Gottesbegriff verloren”.

principe (*δοχή*) slechts mogelijk door een ander principe, dan was er heelemaal geen principe. Maar onze Zuivere Rede zegt ons toch, dat de causaliteiten-reeks niet in de lucht zweven kan. Ergens moet zij toch aan opgehangen zijn, ergens moest zij toch op steunen. Waar een comparatief is, (zooals eerder, hooger, dieper) moet ook een superlatief (zooals eerste, hoogste, diepste) worden aangenomen. Zoo krijgt die causaliteitenreeks haren „toereikenden grond” in God, die, krachtens zijn begrip, van niets behoeft af te hangen, nergens op steunen kan, vastheid heeft in zichzelf, *causa sui* is. (Men vgl. Hoofdstuk II § 2. bij Thomas Aquinas.

De Logika.

Van de Metafysika is de analytische of formeele Logika het onontbeerlijk pendant.

Deze laatste is een der merkwaardigste scheppingen van den aristotelischen geest. Zij heeft op het „denken over het denken” in alle volgende menschengeneraties den allerge-wichtigsten invloed gehad. Met haar begint eigenlijk eerst recht het intellectualisme, de proclamering der suprematie van het theoretisch-discursieve denken.

De formeele logika bestudeert den „vorm” van dat denken, dat in dienst staat van een kennen. En met het begrip „kennen” is onverbrekkelijk verbonden: het begrip van „een zijnde” (object, ding, iets dat bestaat). Een kennen, dat niet gericht zou zijn op (tot doel of mikpunt zou hebben) een „zijnde” (*οὐνεκέν ἐστι νόημα*), zou een innerlijk tegenstrijdig begrip wezen. En een denken, dat met zulk een wezenloos kennen correspondeerde, zou zeer zeker de moeite van het bestudeeren niet waard zijn. Van alle Zijn (ken-stof) kan dus ook de formeele logika niet abstraheeren. Maar het

Zijnde dat in haar onvermijdelijk ter sprake komt, kan, zoo beweert zij, zeer goed wezen: het Zijnde in den alleralgemeensten zin, τὸ ὅν ἢ ὅν, het Zijnde „voor zoover het een Zijnde is”. Het behoeft niet te wezen: een bijzonder soort van Zijn, het zijn van een bijzonder soort van kennen. Het kan wezen: het zijn van het kennen in het algemeen.

Het kennend denken, waarmede de formeele logika zich bezighoudt, is dus het aller-algemeenste denken, dat denken, dat aan alle bijzonder kennend denken gemeen is, op zekere wijze „ten grondslag ligt”. Het denken staat in dienst van het kennen. Welnu, wij kunnen zeer goed dezen dienaar „op zichzelf” beschouwen en in zijn functies bestudeeren. Evenals de analytische logika genoeg heeft aan een denkenden geest (νοῦς) in den alleralgemeensten zin (zonder dat zij zich in psychologische onderzoeken aangaande dezen geest behoeft te begeven) zoo heeft zij ook genoeg aan een gedacht zijnde (ὅν) in alleralgemeensten zin (zonder dat zij zich met de species van dit hoogste genus behoeft in te laten). In dezen zin zegt de logicus Mellone:

„The function of Logic is entirely general. It shows that the thinking process is essentially the same, whatever be the particulars thought about. The process of calculation may be explained in Arithmetics without regard to what the numbers represent; and, similarly, thinking may be reduced to general types which are the same in all particular applications. It is the aim of Logic to discover these types; hence it deals with reasoning as a process common to all the sciences, without regard to their subject-matter. Only in this sense is Logic the Science of Sciences, and in this sense also: Logic deals with the form and not the matter of thought”.

Dit lijkt zeer eenvoudig en aannemelijk. Bij nadere beschouwing intusschen blijken deze woorden niet zoo gemakkelijk te begrijpen en zoo onschuldig te zijn, als zij er uitzien. Men vraagt zich af: is „het” denken — het denken op zich-

zelf beschouwd — ook misschien maar een bloot woord, of althans een woord, waarmede eigenlijk geen klaar begrip te verbinden is? Kan het naakte, bloote, formeele „zijn” werkelijk met recht als een genus beschouwd worden, waar de in theorie toegelaten species praktisch buiten beschouwing kunnen blijven? Zou het niet mogelijk wezen dat de wijzen van „zijn” en de wijzen van „kennen” onderling zoo uiteenliepen, dat er geen sprake meer zijn kon van een „denken” dat zij allen zouden gemeen hebben, dat in hen allen op één en dezelfde wijze zou functioneeren? Alle denken is oordeelen, is: een zeggen, een praediceeren, dat iets iets is. Dat eerste „iets” kan wezen: een driehoek, een atoom, een waterdruppel, deze hond hier en nu, het heelal, de menschenziel, liefde, wil, matigheid, een bepaalde strafwet, een natuurwetenschappelijk oordeel, de christelijke kerk, een symfonie, God, etc. etc. Hebben deze uiteenlopende „zijnde's” of „ietsen” bv. de christelijke kerk en de driehoek wel iets anders gemeen, dan dat zij allen door woorden (substantiva) worden aangeduid? De logika zal ons leeren, wat redeneeren is. Kan nu over al deze „ietsen” op precies dezelfde wijze geredeneerd worden? Mellone spreekt van de „sciences” en heeft daarbij blijkbaar vooral de wiskunde en de natuurwetenschappen op het oog. Maar kan alleen hier van een zijn, van objectiviteit, van subject-matter sprake zijn? Is er ook geen ethische, aesthetische, religieuze realiteit of objectiviteit en een daarbij behoorend oordeelen? En wanneer dit oordeelen — zooals het wel moet — gebruik maakt van het werkwoord „zijn”, zou dit *zijn* dan wel essentieel hetzelfde wezen als dat der wiskunde en der empirische natuurwetenschappen?

Allen, die meenen het denken op zichzelf te kunnen bestudeeren, zijn het hierover eens, dat het „bloote” denken nog geen kennen is of in zich sluit. Het bloote denken is zoo iets, als wanneer men met een schaar in de lucht bloote knipbewegingen voltrekt. Als spel moge dit vermaken, als oefening

van de handspieren moge het nuttig zijn, — de werkelijkheid zelve wordt er niet door geraakt. Zal dit laatste het geval zijn, dan moet er iets zijn, dat geknipt „wordt”. Zoo moet er ook, zal het bloote denken tot een kennend denken worden, bij dit denken iets „bij komen”; er moet een stof wezen, die door het denken gepakt, gegrepen, begrepen „wordt”.

Hier hebben wij nu het voor alle filosofie beslissende! Wat is dat dan voor een stof, die bij het denken „bij komen” moet, zal het tot een kennen worden, en hoe moet dit „bij komen” worden — gedacht?

Wanneer de mensch Aristoteles nadenkt over zijn denken, beschouwt hij het denken waarlijk niet als een soort subjectief geestes-spel, dat bij een eventueel verdwijnen van alle menschelijke zielen zijn beteekenis geheel zou verliezen. Hij is apriori overtuigd, dat hij in dit denken met „het waarlijk zijnde” in aanraking komt. Zoo neemt hij aan: een veelheid van onta (*ὄντα*, zijnde's) wier volkomen bepaald wezen telkens door een „begrip” wordt uitgedrukt, en die *te samen* het Eéne On (*τὸν*, Zijnde), uitmaken. Het ééne On omvat dus de vele onta; het is het *geheel*, waarvan de vele onta de „deelen” vormen.

Bij de onta kan nu de term „zijn” niet precies in denzelfden zin genomen worden, als bij het On. Het laatste is immers het absoluut bepalende, zelf door niets buiten zich bepaalde; het is het „bedingende”, zelf door niets buiten zich „bedingte”. De eersten daarentegen zijn het in hun zijn bepaalde, „bedingte”. Zij zouden geen „deelen” kunnen zijn, als niet logisch het geheel al volkomen vaststond. Zij hebben het geheel noodig. Het geheel is voor hen logisch „noodwendig”. Zij „hangen af” van het geheel. En daardoor „hangen” zij onderling noodwendig „samen”. Was die noodwendige onderlinge samenhang er niet, dan waren zij geen deelen van één en hetzelfde geheel. Dan zou elk der onta met het On gelijk staan. Waarom kan het denken niet vele

onsamenhangende onta zelfstandig naast elkaar laten staan? Omdat het ééne denken hen allen overziet, tot hen allen in dezelfde betrekking staat, hen alle beheerscht, dus de vele onta in zijn één-en alheidsbegrip moet samenvatten. Daaruit, dat de vele onta noodwendig in het ééne On „samenhangen” volgt direct, dat er tusschen de onta noodwendige „betrekkingen” bestaan, bepaalde wijzen, waarop het eene niet zonder het andere „zijn” kan, waarop het eene bij het andere „behoort”. Maar als dat zoo is, dan komt aan die betrekkingen nog weer een andere hoogere zijns-rang toe, dan aan de onta opzichzelf. Die betrekkingen zijn tegenover de onta het hen beheerschende. Zij duiden een wetmatigheid aan, waaraan de onta zijn „onderworpen”. Zoo komen wij onmiddellijk tot de tegenstelling van het „algemeene” en het „bijzondere”. Wij hebben een logische wetmatigheid, krachtens welke wij het algemeene begrip van het bijzondere (in een oordeel S is P) *praediceeren* kunnen. Het zijn van het bijzondere berust op niets anders, heeft in niets anders zijn „grond”, dan in zijn onderworpen zijn aan het algemeene. Wij weten met absolute zekerheid, dat er geen on (S) zijn kan, dat niet in bepaalde betrekking (P) tot een ander on staan zou.

De bepaalde betrekkingen, als den samenhang der onta bepalend, zijn zelf weer ondergeschikt aan (bepaald door) het ééne, bedingende On en vinden daarin hun toereikenden grond (ratio sufficiens). Het fundamenteele, alle discursieve praediceerings-stappen eerst (logisch) mogelijk makende begrip, is dus het begrip van het Eéne, onbedingte, On. Met dit begrip staat en valt alle logika. Het is *de* grond bij uitnemendheid; want het is de grond van alle bijzonder begrijpen, diè grond, die alleen ten volle dien naam verdient, omdat hij alle bijzondere gronden steunt en draagt, en zelf geen grond meer hebben kan. Het duidt aan: het alleralgemeenste „iets”, dat zelf niet nog iets *algemeeners* boven zich

hebben, dus nooit „praedikaat” zijn kan in denzelfden zin waarin deze term bij al het andere gebruikt wordt.

Aan dit alles ligt de opvatting ten grondslag van één alle zijn omvattend begrips-*stelsel*, waarin elk begrip zijn eigen onvervreemdbare plaats heeft. Die geestesfunctie, die deze plaats aanwijst, door elk bepaald begrip ingenomen ten aanzien van alle andere bepaalde begrippen en in laatste instantie ten aanzien van het geheel aller begrippen, is het *oordeelen*. Het oordeelen van het discursieve, op de tegenstelling algemeen-bijzonder berustende, denken is een soort beweging, waarbij een continue overgang wordt voltrokken van het eene begrip tot het andere, binnen het gebied van het ééne alomvattende begripsysteem.

Wij kunnen nu gemakkelijk de zoogenaamde denkwetten formuleeren, die zich bij deze oordeels-beweging doen gelden. *Conditio qua non* is daarvoor, dat elk bepaald begrip als zoodanig herkenbaar is. En hoe zou een bepaald begrip herkenbaar zijn, wanneer het niet „hetzelfde” bleef! Hoe zou een begrip bepaald en herkenbaar zijn, als het niet van elk ander begrip „onderscheiden” worden kon, als niet het „anders-zijn” = het „*niet*-hetzelfde zijn” vaststond!

Nu wordt ons ook eerst ten volle duidelijk, wat de term „waarheid” beteekent. Een oordeel is dan waar, wanneer „bewezen” is (*ἀποδείκνυται*, aangetoond, gedemonstreerd is) dat het voor den éénen samenhang aller oordeelen onontbeerlijk is; dat zonder dit bepaalde oordeel de samenhang aller oordeelen vernietigd worden zou (*principium contradictionis*). Wij kunnen eerst dan van een bepaald „deel” van het ééne On spreken, als wij deze bepaaldheid logisch kunnen verantwoorden, d.w.z. als wij ons de bepaalde betrekking waarin dit bedoelde on tot alle andere onta en daarmee tot het ééne On staat, duidelijk en klaar bewust gemaakt hebben. In elk bepaald begrip moet dus de relatie tot alle andere begrippen op zekere wijze al in zitten, zòò, dat geen enkel der andere onta

aan dit bepaalde on vreemd is. Ik moet dus om een bepaald oordeel met volle zekerheid te kunnen uitspreken, alle „mogelijke” oordeelen (den samenhang aller samenhangen) in zekeren zin al voor oogen hebben. Is ook maar één onder de vele onta werkelijk in het bezit van mijn denken, dan bezit ik in dit eene in zekeren zin tegelijk alle andere onta, en daarmee het ééne On.

Van hieruit valt nu eerst het rechte licht op het wezen van het *wetenschappelijk bewijs*. Het rechtmatig bezit van een bepaald begrip en de waarheid van een bepaald oordeel kan eigenlijk uit niets blijken, dan hieruit, dat het begrip en dit oordeel feitelijk in het ééne denkstelsel aangetroffen wordt. Het staat hiermede ongeveer zoo als met de geldstukken, die ik op een gegeven oogenblik in mijn beurs heb. Wanneer men mij vraagt, hoe ik zeker weet, dat ik aan elk van deze met recht gekomen ben, dan behoef ik als eerlijk mensch niets te antwoorden, dan dat het bloote feit, dat zij zich in mijn beurs bevinden, de rechtmatigheid hunner verwerving waarborgt. Iets dergelijks hebben wij in de formeele logika met haar principium contradictionis. Dat een bepaald begrip (S of P), een bepaald oordeel (S is P), feitelijk binnen haar denkgebied aangetroffen wordt, zich daar, om zoo te zeggen, handhaaft en staande houdt, is voor haar bewijs genoeg, dat dat begrip, dat oordeel *met recht* bestaat, d.i. dus kenwaarde heeft. Dat een begrip, een oordeel gedacht worden *kan* is tegelijk zijn *raison d'être*; is een waarborg daarvoor, dat het gedacht worden *moet*, dat het gedacht *behoort* te worden, dat het tot den éénen denksamenhang *behoort*. Hoe zou het er anders in „gekomen” zijn, hoe zou het op een waarlijk Zijnde gerichte denken het anders in zijn hoofd hebben kunnen krijgen, dat begrip te vormen, dat oordeel uit te spreken! De souvereine macht van het Eéne On zou geen bepaald on-begrip hebben kunnen laten oprijzen, dat tegen zijn souverein in opstand wilde komen, maar zelfs de eerste poging

tot zulk een opstand (contradictio) in den kiem hebben verstikt. Hier hebben wij de aprioriteit van het analytisch-formeele denken, zooals Kant die in zijn beroemde onderscheiding bedoelt.

Wanneer gevraagd wordt naar de onontbeerlijkheid van een bepaald begrip, naar de waarheid van een bepaald oordeel, dan kan en behoeft de formeele logika niets anders te doen, dan aan te toonen dat dit bepaalde begrip in den éénen samenhang aller begrippen past (daartoe behoort), en dit doet zij door te demonstreeren dat, wanneer dit bepaalde oordeel niet gold, die ééne denksamenhang vernietigd worden zou. En dat de ééne denksamenhang vernietigd zou kunnen worden, is immers — ondenkbaar! Dan zou immers de denkende geest niets van een On of on kunnen weten!

Dat in Aristoteles' formeele logika een uiterst abstracte eenheid-veelheid-alheid's-relatie, een uiterst vage onderschikking van het bijzondere aan het algemeene ten grondslag wordt gelegd, springt in het oog. Waarom zulk een eenheid-veelheid-alheid aangenomen worden *moet*, van welken bijzonderen aard deze veelheid is, daarnaar wordt niet gevraagd. Zelfs zoo fundamenteele veelheids-ordeningen als die van het *naast elkaar* (ruimtelijkheid) en het *na-elkaar* (tijdelijkheid) blijven buiten beschouwing en moeten hier, waar alleen het denken „op zichzelf” zal overwogen worden, buiten beschouwing blijven. Een storm van moeilijke vragen steekt dan ook op, zoodra wij den overgang of de betrekking van dit uiterst abstracte denk-systeem tot dat denken in het oog vatten, dat zich in ons werkelijke concrete kennen (bv. ons natuurkennen) doet gelden.

Het discursieve denken is een soort „zich bewegen”, een proces, een voortgaan van het eene tot het andere on, binnen het gebied van het ééne alomvattende On. Maar wat kan het motief zijn voor deze beweging? Hoe kan het denken er toe komen, één bepaald deeltje van het On tot uitgangspunt te

nemen (en dus van het andere af te scheiden) en dan toch, naar dat andere heerstrevend, die afscheiding weer op te heffen? Waarom blijft de denkende geest niet in rust? Wanneer hij toch het geheel ter zijner beschikking heeft, waarom zou hij zich dan de moeite geven, den blik op een deeltje daarvan te concentreeren? Hoe is de eerste insnijding in de onverbreekbare continuïteit van het Zijnde te verklaren? Hoe komt een bepaald deeltje aan zijn zelfstandigheid, ja zelfs aan den schijn er van? Hoe is een indeeling, een noodwendige „Gliederung” der voorloopig nog uniforme Zijns-massa eigenlijk mogelijk? Onze feitelijke werkelijkheidskennis is steeds een overgang van nog-niet-weten tot weten, een antwoord-zoeken op een vraag. Maar is binnen het begripstelsel der formeele logika een echt *vragen* wel mogelijk?

Deze moeilijkheden waarmee Plato zoo geworsteld heeft, worden door Aristoteles niet gevoeld omdat hij met zijn idealisme een soort naief realisme, met zijn rationalistische denkleeër een half-rationalistische, half-empiristisch-sensualistische kennisleeër weet te verbinden. Hoe het in de formeele logika behandelde denken „aan” zijn denk-stof „komt” is voor hem evenmin een probleem, als voor de meerderheid der moderne fysici. Die stof is ons — om een lateren term te gebruiken — onbetwifelbaar „gegeven”. Zij is ons gegeven door „de werkelijkheid zelve”, in onze „ervaring”, in onze zinnelijke „waarneming” (aisthesis). De achterkant der ééne werkelijkheid moge ons aanvankelijk alleen in het zuivere denken bekend zijn, den naar ons toegekeerden voorkant dier werkelijkheid „hebben” wij in onze waarneming onweersprekelijk „in ons bezit” (in het *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, het „dichterbij de waarneming gelegene”). De vraag, die wij zooeven opwierpen, hoe de insnijdingen in de continuïteit van het Zijnde te verklaren zijn, heeft Aristoteles nooit in zijn hoofd gekregen. Die insnijdingen *zijn* in zijn oogen al door de

werkelijkheid *zelve* onweersprekelijk voltrokken ¹⁾. Wij komen toch in onze ervaring, door onze waarneming, met de concrete, enkele „dingen” (onta) en hunne eigenschappen in aanraking! En wij weten toch onbetwifelbaar zeker, dat wij het „wezen” dier dingen met hunne onderlinge relaties door de substantiva, adjectiva en verba onzer taal — althans tot op zekere hoogte — vermogen te grijpen en uit te drukken; al was het alleen hierdoor dat, wat wij met onze woorden over die dingen „zeggen” door de werkelijkheid, d.i. door de ervaring, in het algemeene altijd weer „bevestigd” wordt!

In de katechorematische woorden van onze taal (onzen logos) *hebben* wij al de „deelen” van het ééne On. In de begrippen, die door deze woorden aangeduid, die ons door de ervaring onweerstaanbaar worden opgedrongen en bij steeds voortgezette ervaring steeds hun geldigheid bewaren (zooals bv. de begrippen: hemel, aarde, water, ijzer, eik, hond, mensch) — in deze grijpen wij onweersprekelijk deelen of stukjes van het eeuwige, blijvende wezen der ééne werkelijkheid. Het zou toch al te dwaas zijn, te willen beweren, dat wij in deze begrippen geen echte *kennis* van de werkelijkheid bezitten, hoe onvolmaakt en fragmentarisch ook aanvankelijk deze kennis nog zijn moge!

Zoo ontstaat er een soort begrips-pyramide (nauwkeurig corresponderend met een Zijns-pyramide). Aan den top

¹⁾ Men vgl. Met. IX. 10 1051b „wat in eigenlijksten zin waar of onwaar is . . . ligt in de dingen der werkelijkheid (*τὰ πράγματα*), in hun verbonden- en gescheiden-zijn, zoodat diegene waar oordeelt, die wat verbonden is voor verbonden, wat gescheiden is voor gescheiden houdt; onwaar daarentegen diegene die andersom is als de dingen (*ὁ ἐναντίας ἔχων ἢ τὰ πράγματα*) . . . Want niet, omdat wij meenen (oordeelen) dat gij in werkelijkheid (waarheid) wit zijt, zijt gij wit; maar omdat gij wit zijt, spreken wij, die dit beweren, de *waarheid*”. Van gewicht is hier dat ons begrip „realiteit” in ’t grieksch door *τὸ ἀληθές* wordt aangeduid. Vgl. Epiktetus Diss. II. 19. 1. (al het werkelijke dat voorbijgegaan is *πάν παρεληλυθός ἀληθές*).

daarvan vinden wij het alleralgemeenste, het allerhoogste genus, dat genus, dat zelf niet weer species zijn kan, het on (de *οὐσία*) zelf. Aan den voet vinden wij het allerbijzonderste, de allerlaagste species, die species die zelf niet weer genus zijn kan, de onta zelf. Laten wij ons nu door deze ruimte-analogie verder leiden, dan kunnen wij zeggen: er zijn hogere (dichter bij het hoogste genus gelegen) en lagere (dichter bij de laagste species gelegen) logische samenhangen. Nu heeft het denken onweersprekelijk het vermogen zich op beperkte logische samenhangen te concentreeren en dan zoolang van alle andere samenhangen af te zien, te abstraheeren. Wanneer ik mij nu in mijn denken binnen de hogere samenhangen beweeg, kan ik zoolang de lagere buiten beschouwing laten. Maar dat weet ik zeker, dat dat lagere en allerlaagste er is en dat ik, wanneer ik dat wil, ieder oogenblik daartoe kan afdalen. Omgekeerd: beweeg ik mij binnen de lagere samenhangen, dan verlies ik zoolang de hogere uit het oog, maar ik heb de volkomen zekerheid, dat het hogere en hoogste eventueel ter mijne beschikking staat en ik dus ieder moment, wanneer ik dat verkies, daarheen kan opstijgen.

Ons denken weet derhalve, dat het zich beweegt tusschen twee uitersten: 1. het ééne hoogste, alleen in het denken aan te treffen On, in 2 de veelheid der in de waarneming gegevene onta. Hierbij zweeft de gedachte voor den geest, dat deze twee in den diepsten grond (an sich) samenvallen (coincidentia oppositorum).

Het absolute P (zijnde)

Een bepaald	S'	is	P'
"	"	S''	" P''
"	"	S'''	" P'''

Het absolute S (gegeven ding).

Elk bepaald oordeel dat wij uitspreken behoort tot het middengebied. Maar wij weten, dat wij vandaar steeds continu hetzij naar het absoluut zijnde kunnen opstijgen, hetzij naar het absoluut gegevene kunnen neerdalen. Het bovenste is eigenlijk het absolute praedikaat, omdat het geen nog hooger praedikaat (waardoor het bepaald zou worden) boven zich duldt; het benedenste is het eigenlijk absolute subject, omdat het niet nog een lager subject (dat het bepalen zou) onder zich hebben kan.

Ook in dezen moeilijken gedachtengang bewijst diè tegenstelling weer uitnemende diensten, die de geheele aristotelische metafysika beheerscht, de tegenstelling stof en vorm, mogelijkheid en werkelijkheid. In het eene uiterste hebben wij den absoluten *vorm*, in het andere de absolute *stof* van ons kennen. Ook aan de laatste komt een soort „zijn” toe. Maar het is het zuivere *mogelijk* zijnde, het potentieel zijnde (*δυνάμει ὄν*), terwijl het andere uiterste (God) het werkelijk zijnde, het actueel zijnde (*ἐνεργείᾳ ὄν*) vertegenwoordigt. Beide Zijnde's vallen in zoover samen, als zij beide absoluut bepaald zijn, het eene echter actueel, het andere potentieel. Daar het *geheele denken* (P) en het *geheele gegevene* (S) identiek moeten wezen, kunnen wij zeker zijn, dat een bepaald oordeel (S is P) een deel der ééne identiteit uitdrukt.

Wij menschen bevinden ons dus met ons kennend oordeelen in het middengebied, tusschen God als het (reeds) zuiver verwerkelijkte en het gegevene, het waargenomene, het (nog niet) zuiver werkelijke, maar ten deele (nog alleen) mogelijke. In het mogelijke, waarmede wij door de waarneming in aanraking komen, zit dus al het werkelijke. Bewegen wij ons nu in de richting van den vorm (het *πρότερον τῇ φύσει*) dan functioneert in ons overwegend het *denken*. Bewegen wij ons in de richting der stof (het *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) dan functioneert in ons overwegend de *waarneming*. De beweging van Gods denken geschiedt, om zoo te zeggen, langs den

weg *κάτω* (naar beneden), die van den op de waarneming steunenden geest langs den weg *άνω* (naar boven). Maar, naar het woord van Heraklitus, in den grond is de *δόδος άνω και κάτω μία και ώντή* (één en dezelfde). Elk bepaald ding (*ούσία, όν*) dat wij menschen aantreffen in onze sfeer (de sfeer der verandering, *κίνησις*) is een *σύνολον έξ ύλης και ειδους* (een samenhangend geheel uit stof en vorm). Vervolgen wij consequent de beweging van den vorm, die in dit „samenhangend geheel” onbetwijfeld *in* zit, dan komen wij ten slotte bij God, als den „zuiveren” vorm; vervolgen wij consequent het zijn der stof, die in dit geheel even onbetwifelbaar *in* zit, dan komen wij ten slotte bij de absolute stof, het zuiver „gegevene”, de wereld der waargenomen dingen.

Een gevoel van trots moet Aristoteles vervuld hebben, toen hij bij het doordenken van al deze begrippen eindelijk tot volle klaarheid gekomen was. Door deze Zijns- en Denk leer (Metafysika en Logika) weten wij nu voortaan met absolute zekerheid, dat wat wij natuurkennen *noemen* ook inderdaad een natuurkennen *is*; dat wij in ons fysisch en metafysisch „denken” de ware werkelijkheid onbetwifelbaar te pakken hebben. Sterk voelt Aristoteles hier zijn superioriteit boven Plato met diens mystiek-poëtische leer van een wereld van absoluut bovenzinnelijke eeuwige Ideëen, die zich ergens „aan gene zijde” van onze zinnenwereld ~~zo~~ bevinden. Wij zien nu als 't ware voor oogen, hoe het eeuwige in het vergankelijke *in* zit, *in* dit vergankelijke de „bewegende” kracht is! Zoowel de begrippen God en Wereld, als de begrippen kennen en denken zijn nu eerst volkomen duidelijk geworden. Nu eerst, en niet door de Platonische Ideëenleer, is de sofistiek met hare subjectiviteit van het „begrip” afdoende weerlegd, en dus de zekerheid onzer kennis definitief gewaarborgd en gefundeerd.

Intusschen, dat door zijne Denk- en Zijnleer nog niet alles tot volledige klaarheid gekomen is, moet Aristoteles zelf

ook soms wel gevoeld hebben. Dit blijkt al uit de moeilijkheden, die hij heeft met zijn fundamenteele kategorie der *οὐσία*. Wat is ten slotte het *eigenlijk* zijnde, de *πρώτη οὐσία*? Nu eens is dit het begrip, het algemeene, het praedikaat (Met. 1025 a 27, 1032 b 1), waartegenover de enkele gegeven waarnemings-dingen den lageren rang van *δεύτεραι οὐσίαι* aannemen. Dan weer (Kateg. 2 a 11, Anal. Post. 73 b 26, 77 a 5, Met. 1003 a 5, 1017 b 10, 1038 b 38) zijn de enkele concreet gegeven dingen (de subjecten) — evenals in de oogen van den naieven realist — het *eigenlijk* zijnde, existeerende, de *πρώται οὐσίαι*, terwijl dan de algemeene begrippen tot bloote abstracties verbleken. Wel beschouwd gaapt er tusschen het allerlaagste species-begrip (dat toch altijd iets „algemeens” blijft behouden) en het concrete enkele gegeven ding een onoverbrugbare kloof. Kan men van een begrip wel zeggen, dat het „existeert” zooals een gegeven ding toch onloochenbaar existeert?

Het moest zich wreken, dat Aristoteles in zijn formeele logika zich met den aard der veelheid, waarin het logische denken dan nu de eenheid vaststellen zal, in het geheel niet ingelaten had; dat hij van die twee ordeningen van de gegeven veelheid (het *naast*-, en het *na-elkaar*), die althans voor het natuurkennen van zoo fundamenteele beteekenis zijn, bij zijn beschouwing van *het* denken had gemeend te moeten abstraheeren. Zoo kon het niet anders, of de relatie van het algemeene tot het bijzondere (waarop de heele formeele logika gericht is) en daarmee de aard van de logische „noodwendigheid” moest uiterst vaag blijven. Dit blijkt vooral bij de theorie van het syllogisme (het formeel logische) en de *ἀποδείξις* (het materieel logische bewijs).

Bij het bewijs van het syllogisme hebben wij eigenlijk alleen te doen met een hypothetische noodwendigheid. De conclusie *moet* waar zijn *indien* de praemissen waar zijn. Maar, hoe wij zeker zijn van de waarheid der praemissen, of — om het

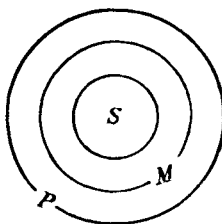
anders uit te drukken, — hoe wij weten, dat wij „met recht” aan die praemissen „gekomen” zijn, dat in het door de praemissen gedachte een kennen ligt, een werkelijkheid gegrepen wordt — dit wordt niet gevraagd. Die waarheid wordt van te voren aangenomen. Wij *hebben* eenvoudig de praemissen. De aard der ken-stof die in die praemissen opgesloten ligt, blijft verder geheel onbepaald. Wij nemen kortweg — zoolang wij redeneeren — aan, dat wij met *ken*-stof te maken hebben, dat wij ons bezighouden met oordeelen die „iets” van het wezen der werkelijkheid gegrepen (*begrepen*) hebben. Het doet er niet toe, wat dat „iets” is.

Het onmiddellijk gevolg hiervan is, dat de formeele logika zich eigenlijk met den „inhoud” der begrippen niet kan inlaten, en zich vrijwel moet beperken tot de vergelijking van de „omvangen” (de sferen) der begrippen. Het is de moeite waard, hierop nog even in te gaan.

De formeel-logische „analyse” begint bij het syllogisme. De leer hiervan is haar glanspunt. Hier is de formeel-logische zekerheid het allersterkst. Zelfs een wijsgeerig geheel ongeschoold persoon kan hier, alleen steunende op zijn grammatikaal gevoel, de strengheid van het bewijs zonder veel moeite inzien. Het is bv. volkomen evident, dat, *wanneer* alle M's: P zijn, en *wanneer* verder alle S: M zijn, ook alle S: P zijn *moeten* (niet anders dan P zijn kunnen). Bijzonder evident wordt dit bewijs nog door de (in de 18^e eeuw ingevoerde) aanduiding van den omvang der begrippen door cirkels. Men ziet nu als het ware voor oogen, hoe de afzonderlijke begrippen elkaar bepalen, hoe deze begrippen (aangeduid door de katecorematische woorden der taal) in hun sferen elkaar geheel of gedeeltelijk binnen- en buitensluiten. Zoo bv. in het zooveen genoemde geval.

De analyse toont nu aan I dat het strengbewijzende syllogisme uit 3 oordeelen „bestaat” en uit niet meer dan 3 oordeelen bestaan kan, en II dat het oordeel uit 2 begrippen

bestaat, en uit niet meer dan twee begrippen bestaan kan, nl. dat iets waarvàn iets gezegd (gepraediceerd) wordt (S), en dat iets, dat van dat eerste gezegd wordt (P). Beide



„ietsen” zijn begrippen, termen. In de (later zoo genoemde) leer van de *distributie der termen* worden nu de quantiteit van het oordeel (met hare tegenstelling: alle A's, sommige A's) en de qualiteit (met hare tegenstelling A en niet-A) onder hetzelfde gezichtspunt gebracht. En zoo wordt de bloote vergelijking der begrips-sferen mogelijk gemaakt.

Ook bij de leer van het oordeel heeft men aan de kate-gor-ematische woorden der taal, die immers allen „iets” aanduiden, nog een stevig houvast en stemt dus zonder veel moeite alles toe, wat hier in de handboeken over de verbinding en scheiding der termen wordt verkondigd.

Anders wordt de zaak, wanneer men nu genaderd is tot het „element” der analyse, den afzonderlijken term, het begrip zelf, en nu toch wel vragen moet naar dat „iets”, dat daarvan den „inhoud” uitmaakt. Men kan er nu niet de oogen voor sluiten, dat deze inhoud geenszins eenvoudig en onsamengesteld is. Integendeel, hij blijkt een zeer gecompliceerd samenstel, een soort „geheel”, dat weer uit, deelen „bestaat”.

Deze deelen heeten de kenmerken (Merkmale). Deze vele kenmerken zijn tot de eenheid van het begrip „verbonden”. Maar van welken aard zijn nu deze kenmerken, en op welke eigenaardige wijze zijn zij dan onderling verbonden? Bij nadere beschouwing blijkt, dat de deelen van een begrip toch

moeilijk iets anders kunnen wezen, dan weer: begrippen. En bij deze laatsten moeten wij weer vragen, hoe hunne bestanddeelen aan elkaar gekomen, met elkaar verbonden zijn. En zoo tot in het oneindige. Bedenken wij dit, dan zouden wij moeten zeggen: niet het afzonderlijke begrip is datgene, waarvan wij in de formeele logika moeten uitgaan, maar: het oordeel. Intusschen, om te kunnen oordeelen, schijnen wij toch eerst in het bezit van begrippen te moeten zijn. Wie helpt ons uit dezen cirkel uit?

Dit staat vast: de deelen van een bepaald begrip *behooren* bij elkaar, kunnen *niet zonder* elkaar.

Vergeefs beproeven wij ons, binnen het gebied der formeele logika, van dit noodwendig „bij elkaar behooren” der kenmerken of begripsdeelen (dit „onverbrekelijk verbonden zijn”, dit „niet zonder elkaar kunnen”) een klare voorstelling te vormen, of het door andere soorten van een „bij elkaar behooren” etc. te illustreeren. Wij zijn bv. geneigd te zeggen: de deelen van een bepaald begrip A behooren bij elkaar, zooals in $2 + 3 + 4 = 9$ of in $2 \times 3 \times 4 = 24$ de getallen 2, 3 en 4 bij elkaar behooren. Er schijnt hier een zekere overeenkomst te zijn. Men kan zeggen: de getallen 2, 3 en 4 komen in deze gevallen wel degelijk afzonderlijk voor, maar niet als termen van deze bepaalde som (9) of als factoren van dit bepaalde product (24). Zoo ook komen de kenmerken van het begrip A als begrippen wel afzonderlijk voor, maar niet als bestanddeelen van dit bepaalde begrip A. *In* dit laatste komen zij op geheel eenige wijze voor, omdat zij hierin op geheel eenige wijze onderling zijn verbonden. Maar het kan toch niet verborgen blijven, dat deze vergelijking van de deelen van een begrip met de termen van een som, of met de factoren van een product, datgene, waar het hier eigenlijk op aankomt, niet raakt. Zoo zegt dan ook Ueberweg (Logik. § 50): „Wird ein Summand = 0 gesetzt, so tangirt dies die übrigen Summanden nicht, und die Summe wird nur um den

früheren Werth jenes Summandes selbst vermindert. Ist ein Faktor = 0, so wird das Product selbst = 0. Die Aufhebung eines Merkmals aber pflegt weder die übrigen Merkmale unberührt zu lassen, noch auch sofort des Ganze zu annihiliren. Beides kann in gewissen Fällen geschehen; in der Regel aber werden durch die (reale oder als real gedachte) Aufhebung eines Merkmals andere Merkmale theils aufgehoben, theils modificirt werden, ohne dasz doch sofort das Ganze mitaufgehoben würde''.

Men voelt wel, dat het veel gemakkelijker gezegd dan gedaan is, wanneer de formeele logika — als wij ons van den inhoud van een bepaald begrip willen rekenschap geven — ons eenvoudig aanbeveelt dit bepaalde begrip te *ontleden* (analyseeren, zergliedern). Zij schuift deze moeilijkheid van zich af, door dezen inhoud uiterst vaag te denken, en verzekert alleen, dat de deelen van een begrip daarom onderling samenhangen, omdat in dezen bepaalden logischen samenhang een bepaalde samenhang in de deelen van het zijnde (het werkelijk bestaande) wordt gegrepen, uitgedrukt, afgebeeld, gereproduceerd, — of van welke beelden en metaforen men zich verder bedienen wil. Maar juist het voornaamste begripen wij hier niet, nl. wat dat eigenlijk beteekenen kan: „deelen van het ééne zijnde'', en „een samenhang van die deelen onderling''. Daar de denkende geest hier *tegenover* de werkelijkheid gesteld wordt, en dus het zijnde niet kortweg met het begripsdenken kan worden geïdentificeerd, zoo moet, zou men zeggen, die zoogenaamde zijns-samenhang dan toch wel van een geheel anderen aard zijn dan die begrips-samenhang. Wij komen in ons Hoofdstuk over Kant op deze moeilijke kwestie terug.

Bij Aristoteles zelf is er geen kloof tusschen het rijk der boven-tijdelijke algemeene *begrippen* en het rijk der in den tijd ontstaande en vergaande, concrete, enkele dingen. Continu sluit zich dan ook zijn leer van het syllogisme (en diens

hypothetisch-formeele noodwendigheid, het aantoonen van het gegrond-zijn van een bepaald oordeel in andere oordeelen) aan bij zijn leer der apodeixis (met haar *συλλογισμὸς ἐπιστημονικός* en diens materiale noodwendigheid, het aantoonen van het gegrond-zijn van bepaalde oordeelen in de werkelijkheid zelve). Dit is het gevolg daarvan, dat hij de begrippen „waarneming” en „ervaring” logisch onbepaald laat, en dus geheel onbevangen opereeren kan met de termen „deel” en „geheel” zoowel in het rijk der werkelijkheid als in het rijk der begrippen. Hij is van te voren overtuigd, dat wij zoowel in het denken als in de waarneming (hoewel in beide op verschillende wijze) de werkelijkheid direct in ons *hebben*. Wij *beheerschen* eenvoudig door onze algemeene begrippen de gegeven werkelijkheid. Het enkele *ding* is kortweg onderworpen aan het bijzondere begrip, dit bijzondere weer aan het minder-bijzondere, meer-algemeene, en dit laatste aan het hoogste algemeene. In den *omvang* van een begrip behooren kortweg alle concrete dingen, die door den naam van dit begrip worden aangeduid. Vandaar dan ook dat de overgang van het „eenige” tot het „alle” (die aan latere beschouwers der inductie een logisch ongeoorloofde sprong toeschijnen zal) hem niet de minste zorg baart. Het „alle” (bv. in den major van Barbara) is hem eenvoudig gewaarborgd door zijn begrip van het Hoogste, alomvattende, absolute On, het Unbedingte, dat hij in zijn denkend-kennen onbetwifelbaar bezit.

Aristoteles is er zich wel bewust van geweest, dat de waarheid van elk der beide praemissen in een syllogisme eerst dan vaststaat wanneer zij als waar is *ingezien*. Maar dit behoeft volgens hem nog volstrekt niet een regressus in infinitum bij het bewijzen te involveeren. Wanneer wij bij dit bewijzen steeds verder gaan, steeds diepere gronden zoeken, dan moeten wij komen bij waarheden, die zelf niet weer kunnen bewezen worden. Dit behoeft ons echter in onze zekerheid

geenszins te storen. Deze laatste waarheden kunnen niet bewezen worden omdat zij niet behoeven bewezen te worden. Zij behoeven niet bewezen te worden omdat wij in hen het wezen der werkelijkheid *direct* (niet indirect) grijpen. —

Het is nu buitengewoon te betreuren, dat Aristoteles, op dit punt aangekomen, zich van de eigenlijke moeilijkheden met eenige vage uitdrukkingen afmaakt, en geen pogingen doet om die „onmiddellijk in te ziene” waarheden op te noemen en ze in een onderling verband te brengen. Tot deze „onmiddellijke” waarheden (*ἀμεσά*) behooren zoo heterogene dingen als de formeel-logische principes (*ἀρχαί*) bv. het principium contradictionis, en de „eigen principes” (*οἰκetai ἀρχαί*) der verschillende wetenschappen, bv. van de meetkunde en de astronomie (dus zooiets, als dat er een ruimte *is*, dat zulke dingen als vaste sterren en planeten, metalen, planten en dieren in de werkelijkheid existereen of gegeven zijn). Ook het vage begrip van den *Noûs* (die aan den goddelijken geest en aan den onzen gemeen zal zijn) speelt hier een belangrijke rol. Hier komen wij in groote psychologische moeilijkheden 1).

1) Cassirer, Erkenntnisproblem I. Erstes Buch, Zweites Capitel, § 3: „Die Behauptung solcher ‚letzten Prinzipien‘, die aller Beweisführung zu Grunde liegen sollen (solcher unbedingten und unmittelbaren Begriffe und Urteile) wird von Aristoteles rein dogmatisch eingeführt; weil es ein Ende des Beweises geben musz, darum müssen bestimmte axiomatische Grundlagen angenommen *und geglaubt* werden. Was aber versichert uns, dass *der psychologische Schein der ‚Evidenz‘* uns auch über die *sachlichen* letzten und ursprünglichsten Beziehungen aufklärt; was verschafft diesem *individuellen* Kennzeichen der Gewissheit allgemeine und notwendige Geltung für *alle* Subjekte? Will man sich hier auf die Uebereinstimmung aller Denkenden, auf den ‚gesunden Menschenverstand‘, als Richtschnur berufen, so kann die tägliche Erfahrung uns über die Veränderlichkeit und Relativität dieses Maasses belehren”.

De Psychologie.

De wijsgeerige zieleleer (de naam psychologie is eerst in de 16^e eeuw in gebruik gekomen) houdt zich bezig met de beschouwing, de theoria van het wezen, de functies en gedragingen der individueele, geestelijk levende, menschenziel. Nu is er in het „geestelijk leven” iets, waartegenover alle filosofie machteloos staat, een soort *petitio principii*; iets, wat zonder bewijs en zonder mogelijkheid van bewijs, ten grondslag gelegd worden moet, iets wat op geenerlei wijze, noch door empirisch noch door zuiver denken verklaard of begrepen worden kan.

Dat, hoeveel noodwendige en algemeen geldige oordeelen de filosofie ook over de individueele menschenziel met recht moge uitspreken, er in het eigenlijk „zelf” (in het „diepste” wezen van het kennende en handelende, en zich in dat kennen en handelen aan het „waarlijk Zijnde” onvoorwaardelijk gebonden wetende menschelijk individu) voor de filosofie een mysterie (iets transcendent) ligt en liggen moet en dus de theoretische dialectiek hier voor een uiterst moeilijk probleem staat — dat heeft Plato klaar begrepen. Maar het is nu (ongelukkig of gelukkig!) eenmaal zoo, dat deze wijsgeer nooit een afzonderlijk, afgesloten en samenhangend werk over „de ziel” geschreven heeft; trouwens evenmin over het theoretisch denken en het ethisch handelen. Zijn psychologische onderzoekingen zijn met zijn logisch- en ethisch-dialektische onderzoekingen over de verschillende dialogen verspreid, en, waar hij het *précaire* of ontoereikende van zijn theoretisch-wijsgeerige deducties voelt, neemt hij (zooals wij al opmerkten) heel kalm zijn toevlucht tot beelden, allegorieën en mythen.

Een afzonderlijk, afgesloten en samenhangend werk over „de ziel” is aan de wijsbegeerte eerst geschonken door Aristoteles. Vandaar de onmetelijke invloed van dit geschrift.

Als nu Aristoteles het onderneemt, het menselijke zieleleven tot object van zijn theoretisch onderzoek te maken, staat zijn *Metafysika*, zijn *Fysika* en *Logika* al vast. De fundamenteele begrippen, waarmee hij dit nieuwe onderwerp zal aanpakken, liggen dus al gereed. Deze denkinstrumenten zijn de ons bekende: deel en geheel, doel en beweging, wezen en eigenschap, stof en vorm, scheiding en verbinding, mogelijkheid, lijden en doen, waarneming en denken, bijzonder en algemeen, etc. etc. Alle psychologisch begrijpen en verklaren wordt van den aanvang af door deze tegenstellingen beheerscht. Zooals uit het eerste boek van zijn werk „over de ziel” blijkt, zit Aristoteles eerst vol *ἀπορίας* (verlegenheden). Hij is uiterst voorzichtig en behoedzaam, ontdekt overal moeilijkheden, ook waar anderen die niet gezien hebben. Een wervelwind van principieele vragen steekt op. Maar gewapend met de bovengenoemde begrippen weet de wijsgeer toch ten slotte dien storm te doen bedaren, orde te scheppen in den chaos der opvattingen. In het begin van het tweede boek wordt het begrip der ziel met volmaakte zekerheid definitief door hem bepaald.

En toch, aan hoeveel verlegenheden hij ook een einde gemaakt moge hebben, de eigenlijke, de fundamenteelste verlegenheid heeft hij niet gevoeld. Dat hij, de menschenziel theoretisch-beschouwend, *objectiveert* en bij dat objectiveren een *zeer bepaalde houding* aanneemt, komt niet in hem op, en dus nog minder de gedachte, dat bij deze geesteshouding opvattingen als de eenig mogelijke en als voldoende evident worden ten grondslag gelegd, die wel eens niet de eenig mogelijke zouden kunnen zijn en wel eens vol van tegenstrijdigheden (of althans vol van uiterst moeilijke problemen) zouden kunnen zitten. Aristoteles weet het klaar te spelen een theorie der ziel op te stellen, waarin van hare „vermogens” van zedelijk handelen, kunst scheppen, en Gods-aanbidding en van haar vermogen om diep te lijden door de zonde

en het leelijke, zoo goed als niets voorkomt. De menschenziel, die hij bestudeert, is niet die menschenziel, die (in kunst, zedelijkheid en godsdienst) door het in haar pulseerende bewustzijn van het Unbedingte tot onrust en vaak tot wanhoop gebracht wordt, maar die menschenziel, die het Unbedingte, in haar fysisch en metafysisch theoretisch kennen, in principe al onbetwijfelbaar in zich *heeft* en nu in een rustig, continu, gelukschenkend geestelijk proces dit Unbedingte als in al het Bedingte functioneerend en zich steeds duidelijk manifesterend, aanwijst.

Aristoteles' zieleleer is half rationalistisch, half sensualistisch en daardoor in hare vaagheid voor het meerendeel der (de begrippen niet in hun uiterste consequenties kritisch doordenkende) filosofen zoo buitengewoon aannemelijk. Zijn zielbegrip is overwegend empiristisch, in den grond naturalistisch-biologisch. De individueele menschenziel wordt onbevvangen opgevat als een (zij het ook zeer bijzonder of in haar soort uniek) natuurding, naast andere natuurdingen existeerend. Zij moet dus met die andere natuurdingen in den éénen samenhang der ééne alomvattende natuurwerkelijkheid passen. Het komt er voor de psychologie, als onderdeel der natuurwetenschap, slechts op aan, met behulp van de zooeven genoemde metafysisch-logische tegenstellingen, vast te stellen *hoe* zij er in past.

Ook Aristoteles gebruikt de uitdrukking dat de ziel aan een lichaam is „verbonden” (daarvan niet „gescheiden” worden kan). Maar hij is niet zoo onkritisch, dat hij met zulk een vagen term zou genoegen nemen. De verbinding van ziel en lichaam mag geen „toevallige” wezen. Zij moet noodwendig zijn en als zoodanig ingezien kunnen worden. Vele wijsgeeren begaan de ongerijmdheid, (407 B. 15 vlgd.) „dat zij de ziel met het lichaam verbinden en haar daarin plaatsen, zonder daar nog bij te bepalen, wat de oorzaak van die verbinding is en hoe het met het lichaam gesteld is”. „Net

alsof het mogelijk was, dat, zooals de Pythagoraeische mythen verhalen, de eerste beste ziel zich in het eerste beste lichaam begaf, terwijl toch elk lichaam een eigen vorm en gestalte heeft. Dat zou zoo iets wezen, alsof de bouwkunst zich aan het fluitspelen begaf. Want elke kunst moet toch haar eigen werktuigen gebruiken. Evenzoo moet de ziel haar eigen lichaam hebben''.

Tot de gewenschte klaarheid komen wij nu door de beschouwing van het biologische begrip „leven''. Er existeert in de werkelijkheid onweersprekelijk zoo iets als leven. Wij *constateeren* dit empirisch in de stoffelijke wereld bij de planten, dieren en menschen, de species van het ééne genus: organisme. De ziel blijkt nu te wezen: het bewegende principe van een levend lichaam. Want zij is de *vorm*, het *wezen*, het begrip van het levende lichaam. Zoo is bv. het hond-wezen, het hond-begrip datgene, wat het honden-lichaam tot een hond maakt. Bij elke bijzondere soort van levende lichamen (planten, dieren en menschen), behoort dus een bijzondere soort van ziel. Bij het menschenlichaam behoort de menschenziel. Het menschenlichaam moet zòò zijn, dat het bij de menschenziel past. En omgekeerd. Het menschenlichaam is deze bepaalde *stof* van dezen bepaalden *vorm*. Deze bepaalde stof en deze bepaalde vorm kunnen wetenschappelijk (methodisch) niet buiten elkaar beschouwd worden. Het eigenaardige, dat de menschenziel boven de dierenziel vòòr heeft, moet in de inrichting van het menschenlichaam aan het licht treden. Waarin bestaat nu dat eigenaardige? Blijkbaar hierin, dat de menschenziel een redelijk, een *geestelijk* leven moet kunnen leiden. En om dit te kunnen doen, moet zij de werkelijkheid, „het waarlijk zijnde'' kunnen „kennen''.

In alle organismen is iets (een levensprincipe, een levenscentrum) waardoor het zich tegenover zijn omgeving als een soort eenheid afsluit, deze omgeving als middel voor een doel (de instandhouding van dit bepaalde soort leven) gebruikt.

Dit levensprincipe is onbetwifelbaar bij de planten van een lageren aard, armoediger, dan bij de dieren. En het moet dit ook zijn. De dieren hebben, omdat hun levensvoorwaarden anders zijn, meer „vermogens” noodig dan de planten, nl. behalve het voedings- en voortplantingsvermogen, nog het vermogen om zich in de ruimte te verplaatsen, hun omgeving zinnelijk waar te nemen, zinnelijke begeerten en daarmee lust- en onlustgevoelens te hebben. De mensch heeft niet alleen alle psychische vermogens der dieren en planten, maar ook, daar hij tot een geestelijk leven bestemd is, nog een ander, hooger, hem onder alle levende wezens alleen toekomend psychisch vermogen, nl. het denkvermogen, de Rede, den *Noûs*, het vermogen om het wezen van het ééne On en van de vele onta in hun onderlingen samenhang te beschouwen en dus op zekere wijze *in* zich te hebben en te beheerschen. Om geestelijk te kunnen leven, moet de menschenziel zich niet alleen van haar onmiddellijke aardsche omgeving, maar ook van het geheel aller dingen bewust kunnen zijn. En „het geheel” hebben wij alleen in het denken.

Als „enkele” ziel, die bij het enkele menschenlichaam behoort, is de menschenziel ons onbetwifelbaar in de waarneming gegeven, evenals de waarneming ons met de enkele eiken en honden in aanraking brengt. Wij nemen haar direct waar als de eenheid van een veelheid, een geheel van deelen (inhouden en functies, lijdingen en acties). De zelfwaarneming is wel niet geheel een *αὐθιγία* zooals wij die ten aanzien der ruimtedingen bezitten, maar het is toch onweersprekelijk een waarneming. En evenals bij de ruimtedingen sluit zich ook hier het denken continu bij de waarneming aan. Ook hier weten wij dat het enkele onderworpen is aan die wetmatigheid, aan dien logisch wetmatigen samenhang van het bijzondere en het algemeene, die zich bij alles, wat een „zijnde” is, doet gelden.

De menschenziel is een natuuring (*οὐσία*), maar een

natuurding van een zeer bijzondere, unieke soort, een natuurding van de hoogste orde. Want in tegenstelling met alle andere natuurdingen is het een ding, dat de natuur *kent*. Dàt wij menschen de natuur kennen, wordt rustig als een feit geconstateerd.

Wij kennen de natuur door ons waarnemen en ons denken, welke twee kenvermogens, als ons in aanraking brengend met het wezen der ééne (slechts ééne) werkelijkheid, natuurlijk in onderlinge harmonie *moeten* zijn, eendrachtig samen *moeten* werken. Zou het denkbaar wezen dat de ééne werkelijkheid, die „an sich” op bepaalde wijze *is* (bepaalde kleuren, geluiden, smaken, gestalten *heeft*, op bepaalde wijzen zich verandert en beweegt) deze hare bepaaldheid niet in wezens, die haar *kennen*, zou afdrukken of openbaren? Immers neen!

In de gewaarwordingen onzer vijf zintuigen *moeten* wij het wezen der ééne werkelijkheid, al is het aanvankelijk nog zuiver potentieel, als het ware in ons kunnen overbrengen of transporteeren. De afzonderlijke zintuigen (*αἰσθητήρια*) moeten als 't ware samenhangen in één, hen alle beheerschend zintuig (*κύριον τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητήριον καὶ πρὸς δὲ συντελεῖ τὰ ἅλλα*, De somno 555A 34). Door dit laatste vatten wij 1^e. de *algemeene* eigenschappen der dingen op (*τὰ κοινὰ*, de Animo 425A. 13), bv. hun beweging en rust, hun gestalte, grootte, getal en eenheid, die wij onmogelijk door één afzonderlijke zintuig kunnen waarnemen, en *onderscheiden* wij de gewaarwordingen van elkaar (het witte, zoete etc.) Hierin zit dus een *κρίνειν* en een *κρίνον*. Hier hebben wij dus ook den overgang van het stoffelijke lichamelijke, het vleesch (*σάρξ*), De anima 426 B. 15) tot het onstoffelijke, den geest, en tevens den overgang van het mogelijke tot het werkelijke, van het passieve tot het actieve. De gewaarwordingen der afzonderlijke zintuigen moeten in dat ééne heerschende zintuig zòò samenhangen, dat in diens samenhang het wezen der werkelijkheid gegrepen (begrepen) worden

kan. Het werkelijke grijpen en de verwerking van het gegrepene, de consequente voortzetting van het onderscheidend oordeelen (*κρίνειν* 432 A. 15) geschiedt dan verder door het denken. Daarin is niets verwonderlijks. Onze gewaarwording *is* immers de *gewaarwording* van een *waarneming*. Hare aanvankelijke passiviteit en potentialiteit is niets dan de keerzijde van een (geestelijke) activiteit en actualiteit, nl. de activiteit en actualiteit van het denken.

Op meesterlijke wijze schildert nu Aristoteles in het derde boek dezen geleidelijken overgang van passiviteit tot activiteit in ons werkelijke menselijke zieleleven. Met geniale scherpzinnigheid stelt hij hier en in het aanhangsel van dit werk (de zoogenaamde *Parva Naturalia*, kleine opstellen de *Sensu*, de *Memoria*, de *Somno* etc.) de functies vast van de verbeeldingskracht (*φαντασία*), het voorstellen (*δοξάζειν* en *ὑπόληψις*, het geheugen en de herinnering (*μνήμη* en *ἀνάμνησις*) etc. Wij willen den grooten denker in deze onderzoekingen niet volgen, maar hier alleen nog een paar zeer karakteristieke passages overnemen, op een van welke ook Cassirer opmerkzaam maakt (*Erkenntnisproblem* I. 1906 pg. 45). Deze zegt: „Die *Dinge* besitzen (nl. in de aristotetische kennisleer) ein äusseres selbstgenügsames Dasein: für die *Erkenntniss* kann es sich nur noch darum handeln, sich diese Existenz in allen ihren Teilen nachbildend anzueignen. Alle denkende Tätigkeit bedeutet nur eine Aufnahme und eine Wiedergabe von Bestimmungen die an und für sich in ursprünglicherer Weise in der Welt der Wirklichkeit vorhanden sind. Gestalt und Bewegung, Farbe und Ton, die räumliche Ordnung des Beisammen, wie die zeitliche des Nacheinander, all dies sind feste und fertige Eigentümlichkeiten der Objekte selbst; die Aufgabe besteht lediglich darin, den Weg zu weisen, auf dem *die Verwandlung dieser dinglichen Beschaffenheiten in geistige* vor sich geht. Ein Problem, das freilich zunächst unlösbar scheint; denn von der Materie zum Denken,

von der absoluten Existenz zum Bewusstsein gibt es keinen begrifflichen Uebergang. Gerade an diesem Punkte tritt nunmehr eine metaphysische Grundunterscheidung, die das Gesamtsystem beherrscht, die Entgegensetzung von Potenz und Akt, von neuem in Kraft. Wie die fertigen Gegenstände in den Geist hinübergeschafft werden, das begreifen wir, indem wir erwägen, dass es nicht ihre volle Wirklichkeit, sondern lediglich ihre *Form* ist, die die Seele in sich aufnimmt. Die Dinge selbst vereinen in sich, sofern sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind, einen stofflichen und einen intelligibelen Faktor: dem Denken bleibt keine andere Leistung und keine andere Schwierigkeit, als diese Zusammensetzung aufzulösen und den einen Bestandteil aus ihr rein zurück zu gewinnen".

Cassirer citeert dan het begin van het 12^e hoofdstuk van het tweede boek (424 A. 17). „Dit moet in 't algemeen aangaande alle zinnelijke waarneming goed vastgehouden worden, dat zij de *zinnelijke vormen* (*αἰσθητὰ εἶδη*) zonder de stof opneemt, zooals het was het teeken van den zegelring zonder het goud of koper in zich opneemt. Want het was krijgt dit als gouden of koperen *teeken*, niet echter in zoover het goud of koper is. Op dergelijke wijze ondergaat ook elke waarneming een inwerking door datgene, wat kleur, geluid of smaak heeft, niet echter in zoover het *een enkel ding* heet, maar in zooverre het zekere eigenschappen heeft, en aan een zeker begrip beantwoordt". Cassirer vertaalt deze laatste woorden (*ἀλλ' οὐχ ἢ ἑκάστον λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί καὶ κατὰ τὸν λόγον*) op deze wijze: „aber sie erfasst all dies nicht in seiner konkreten Unmittelbarkeit, sondern sofern es eine bestimmte, allgemeine Gestalt in sich verkörpert", en gaat dan verder aldus voort.. „Somit sind es, wie die Scholastik diesen Aristotelischen Gedanken ausspricht, nicht die Dinge, sondern ihre stofflosen *Species*, die in das Denken aufgenommen werden. Das Erkannte ist im Erkennenden nach der Art und Weise

des Erkennenden: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*. „Durch die Species’ — so schildert es ein moderner Vorkämpfer der Aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre (nl. Willmann, in zijn *Geschiede des Idealismus*) — ‚als *ein Daseins-element des Dinges*, welches Element aber zugleich der Seele konform ist — wird der Gegenstand in die Seele eingesetzt’ Wenn aber derselbe Autor in dieser Lehre die Vollendung und Krönung der ‚idealistischen Grundanschauung’ findet, so beweist er damit aufs schlagendste, wie sehr der mittelalterlichen, wie der heutigen Scholastik jedes Verständnis der ursprünglichen *Platonischen* Bedeutung der Idee abgeht. Denn gegen keine Annahme hat Platon so entschieden und so rückhaltlos sich gewandt, wie gegen den Glauben, dass man dem Bewusstsein ein Wissen *einsetzen* könne: ‚wie wenn sich blinden Augen das Vermögen des Sehens van aussen einfügen liesse’.”

Hoe nauw Aristoteles’ empiristisch-psychologisch waarnemings-begrip samenhangt met zijn begrip van den *Noûs* en het „zuivere denken”, blijkt nog bijzonder duidelijk uit een passage in III Cap. 8 (431 B. 20). „Wij willen nu onze beschouwingen over de ziel in hare hoofdpunten samenvatten en nogmaals zeggen, dat de ziel in zekeren zin al het zijnde (alle zijnde dingen) is. Want al het zijnde is òf voorwerp van de waarneming òf voorwerp van het denken. Nu is echter het weten in zekeren zin de totaliteit (der Inbegriff) van alles wat geweten wordt, en de waarneming de totaliteit van alles wat waargenomen wordt. Hoe dit mogelijk is, moet nog onderzocht worden. In elk geval scheidt zich het weten en het waarnemen met betrekking tot de dingen. Het eene is mogelijk, wanneer de inwerking der dingen in hare mogelijkheid voorhanden is; het andere is werkelijk, wanneer deze in werkelijkheid plaats heeft. Het waarnemende en wetende deel der ziel zijn echter potentieel identiek met de dingen, het eene met het object der waarneming, het andere met het

object van het weten. Deze objecten moeten nu òf de dingen zelf zijn òf hunne vormen (*εἶδη*). Maar de dingen zelf kunnen het niet zijn; want niet de steen is in de ziel maar wel de vorm des steens. Men kan dan ook de ziel met de hand vergelijken. Immers zooals de hand het werktuig aller werktuigen, zoo is de (zuivere) Rede de vorm aller vormen, en de waarneming de vorm aller waarneembaarheden”.

Het is een merkwaardige uitspraak, dat de ziel in zekeren zin het geheel van al het Zijnde is. Maar de hier bedoelde ziel moet dan toch eigenlijk zijn: de Al-ziel, de wereldziel, *ἡ τοῦ παντός ψυχή*, waarvan in I. Cap. 3 (407 A. 3) gesproken wordt. Deze kan niet gebonden zijn aan een ruimtelijk lichaam met zijn zintuigen. Zij kan niets met ruimte (*μέγεθος*) te maken hebben. „Zij moet van denzelfden aard zijn als wat men ,denkende geest’ (*νοῦς*) noemt, en niet zooiets als de waarnemende of begeerende ziel. Want de geest is één en continu (*εἷς καὶ συνεχής*) evenals het denken”.

De menschelijke ziel schijnt dan, natuurlijk weer „in zekeren zin”, gedacht te moeten worden als een „deel” der wereldziel. Ook hier laat Aristoteles alles bij vaagheden en hij maakt er zich geen zorgen over, hoe dan die insnijdingen in de continuïteit van den éénen geest verklaard kunnen worden, die toch bij het begrip der vele, individueele menschenzielen moeten worden aangenomen. Bij de Wereldziel kan van geen zinnelijke waarneming sprake wezen (evenmin als van een begeeren en streven). Bij de menschenzielen is daarvan maar al te zeer sprake. En verder! Als de zinnelijke waarneming krachtens haar begrip eigenlijk op *al* het waarneembare gericht is en *al* het zijnde tot haar object heeft, hoe komt het dan, dat die waarneming de menschenziel telkens, op ieder tijdsmoment, maar met een miniem deel van het waarneembare (nl. haar onmiddellijke ruimtelijke omgeving) in aanraking brengt? Aristoteles voelt ongeveer niets van het probleem, dat Bergson kwelt. „Ce que vous avez donc

à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît (daar deze met het geheel aller ruimtelijke images al geponeerd is) mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, *en droit l'image du tout*, et qu'elle se réduit *en fait* à ce qui vous intéresse". 1)

Dat er in de woordjes „alle” en „totaliteit”, die Aristoteles zoo argeloos-onbevungen gebruikt, de geweldigste moeilijkheden zitten, is eerst in latere eeuwen geleidelijk meer en meer aan 't licht gekomen. Het begrip van het On (de absolute totaliteit van al het Bedingte) is waarlijk zoo eenvoudig niet, als Aristoteles schijnt aan te nemen.

Empedokles spreekt ergens over „het vele armzalige dat (door de zintuigen) op de menschenzielen instormt en hun nadenken afstompt. En terwijl de mensch in zijn korte leven telkens slechts met een deeltje der werkelijkheid toevallig in aanraking komt, *beroemt hij zich lichtvaardig het geheel* (het Unbedingte) *gevonden te hebben* (τὸ δ' ὅλον μὲν εὐχεται εὑρεῖν).” En wanneer hij er dan aan toevoegt, dat dit geheel voor den mensch „nòch met oogen te zien, nòch met ooren te hooren, *nòch door het denken te omvatten is* (νόῳ περιληπτά), en zijn hoorders of lezers niet meer van hem zullen te weten komen, dan *menschelijk inzicht* (βροτεῖν μῆτις) vermag te bereiken”, dan toont hij een dieper besef van het wezen van den nóus te hebben, dan aan den schepper der formeele logika eigen geweest is. Zou men Aristoteles vragen, hoe hij *zeker weet*, dat de menschenziel uit den chaos der op haar instormende gewaarwordingen den kosmos eener ruimtelijke werkelijkheids-kennis vermag te construeeren, dan zou men bij hem hetzelfde dogmatische vooroordeel aantreffen, dat aanvankelijk aan elken leek in de wijsbegeerte eigen is (al kan hij het niet in abstracte begrippen uitdrukken). Hij zou zeggen: „ik weet dit zeker, omdat ik zeker weet, dat de

1) Men vergelijke ook de diepzinnige beschouwingen van Plotinus in zijn Vierde Enneade, IX. I.

gewaarwording behoort in een waarneming, en de ziel in de waarneming direct een *deel* opvat van de totale, afgesloten, zelfgenoegzame, reeds kant en klaar voorhandene, en dus op zichzelf, in haar geheel en in al hare deelen absoluut bepaalde, ruimtelijke werkelijkheid. De gewaarwording, die in de waarneming ligt, is daarom onloochenbaar een kenniselement, omdat zij direct afkomstig is van (in ons bewerkt wordt door) het onloochenbaar reële, *gegevene*, enkele ding”.

Terecht merkt Natorp op: „Fast möchte man sagen, es sei dem Aristoteles in der Bekämpfung einer vermeintlich platonischen Hypostasierung des Allgemeinen zum auch noch für sich seienden, begegnet, in eine nicht minder unhaltbare ja unverständliche Hypostasierung des Einzelnen zu verfallen. Ungefähr so, wie nach Aristoteles Meinung Platon die Allgemeinheit, scheint er selbst die Einzelheit den *Dingen* als eine Eigenschaft an zu heften, die doch an ihnen, abgesehen von der Betrachtung, der sie *in der Erkenntniss* unterliegen, ganz so unerklärlich und nichtsbedeutend ist, wie die Allgemeinheit. Einzelne ist das Ding; gewiss, nämlich sofern es in der (gegenständlichen) Betrachtung einzeln genommen wird; nicht aber ausserdem nochmals für sich. Und was vom einzelnen Ding, ebendasselbe gilt vom Einzelgeschehen, vom Einzelfall der Relation”.

De bijna onoverkomelijke moeilijkheid in het quasi zoo eenvoudige psychologische gewaarwordingsbegrip is voortreffelijk in het licht gesteld door Hermann Cohen (in zijn *Logik der reinen Erkenntniss*, Die Urtheile der Methodik § 1): „An keinem Terminus im ganzen Sprachgebrauch lässt sich so durchschlagend es einsehen, dass eine *dogmatisirende Wechselwirkung zwischen der Psychologie und der Logik* gemeinhin besteht. Welche von Beiden die Verwirrung anfängt, ist schwer zu sagen. Nehmen wir einmal an, die Psychologie bilde den Terminus, und zwar in dem Sinne, dass das Bewusstsein in seiner gewöhnlichen Bedeutung einen

Inhalt empfangen habe. So entsteht und verwächst die Empfindung mit dem einzelnen Inhalt. Sie hat ihn aber empfangen; woher? fragt die Logik. Und sie antwoordet: von dem einzelnen Gegenstand. *So wird der einzelne* Inhalt der Bewusstseins zum einzelnen Gegenstand. Jetzt scheint alles klar; der einzelne Gegenstand ist die Ursache für den einzelnen Bewusstseinsinhalt. Der psychologische Begriff der Empfindung scheint nunmehr logisch begründet. So wird die Empfindung an das *Einzelne* gekettet, das ja doch überhaupt den eigentlichen Gegenstand zu bilden vermag; das Allgemeine ist ja doch nur ein Abstractes. Freilich bedürfen wir auch des Allgemeinen; aber wir bedürfen seiner am letzten Ende doch nur für das Einzelne selbst. So wird alles Denken allenfalls als ein Mittel beibehalten, um die Empfindung nach ihrem Werthe auszumessen und auszugestalten; diese selbst aber bleibt, wie man zu sagen pflegt, die unmittelbare Quelle der objectiven Erkenntnis; sie gilt unwiderleglich als die Bürgschaft für das Einzelne. Und im Einzelnen allein erkennt man den Gegenstand”.

Met Aristoteles gewaarwordings- en waarnemingsbegrip hangt, zooals wij reeds opmerkten, zijn begrip der zuivere Rede (den *νοῦς*) ten nauwste samen.

Dat hij in dit laatste toch een zekere tegenstrijdigheid voelt, blijkt uit die bekende uitdrukking *ἐξωτερικόν* (van buiten), waarop zoo vaak opmerkzaam gemaakt is, en die voorkomt in De gener. anim. (736, B. 27): „zoo blijft dan slechts over, aan te nemen, dat de Zuivere Rede alleen van buiten in ons komt, en dat zij alleen goddelijk is; want met hare werkelijkheid heeft de lichamelijke werkelijkheid niet de minste gemeenschap”.

Intusschen, ook deze tegenstrijdigheid wordt ~~meer~~ verdoezeld door de tegenstelling, die de heele metafysika beheerscht, die van stof en vorm, potentialiteit en actualiteit. Zooals bekend is, splitst Aristoteles de Rede in een passief en een

actief deel. In haar passieve deel gaat zij ongemerkt in het stoffelijk-lichamelijke over en heeft dus wel degelijk daarmede gemeenschap.

Wij kunnen niet nalaten, hier nog een bijzonder instructieve passage uit Cassirers Erkenntnisproblem in te lassen. „Innerhalb der Aristotelischen Psychologie spiegelt sich der Gegensatz (von Denken und Sein) in der Doppelstellung, die der „Verstand“ dem die Erkenntnis der Allgemeinen Prinzipien zugewiesen wird, gegenüber den übrigen seelischen Vermögen behält. Während er als leidender Verstand nur den Stoff, den Sinne und Einbildungskraft ihm bieten, auf zu nehmen und zusammen zu fassen hat, soll er als „thätiger Verstand“ von dieser Bedingtheit frei sein; während nach der stetigen Stufenfolge der psychologischen Kräfte das Denken nur am Phantasma, am Vorstellungsbild geübt werden kann, tritt jetzt eine andere Art seelischer Betätigung auf, die die intelligiblen und allgemeinen Objekte rein und unvermischt erfasst. Dem Sinnlichen abgewandt und seiner Einwirkung entzogen, soll die aktive Denkkraft ein eigenes und selbstgenügsames Sein besitzen. Die Naturbedingungen, die die Entstehung und den Verlauf des organischen Lebens regeln, verlieren diesem Teil der Seele gegenüber ihre Bedeutung und ihre Kraft. Wie der Geist, von ausenher (*ἄνωθεν*) in fertiger und abgeschlossener Gestalt in den individuellen Körper eintritt, so soll er auch die Existenz des Körpers überdauern und ausserhalb seiner Grenzen fortbestehen können. Er ist das ewige und „göttliche“ Prinzip, das sich mit der Materie zwar zu gemeinschaftlichem Dasein verbindet, das aber durch sie in seiner *Wesenheit* nicht berührt und bestimmt wird. Wir erkennen hier *die tieferen sachlichen Motive, aus denen die Peripatetische Lehre vom thätigen Verstande hervorgegangen ist. Was die Erkenntnislehre in ihren ersten Anfängen versäumt hatte: die Funktion des reinen Denken und seine spontane Wirksamkeit im Gegensatz*

zu allen bloss passiven Eindrücken fest zu halten und herauszuarbeiten das versucht die *metaphysische Psychologie* an diesem Punkte nach zu holen. Jetzt aber vermag die Scheidung nicht mehr im *methodischen* Sinne zu erfolgen: sie fordert, innerhalb der Seele selbst, eine substantielle Sondernung. Die ‚Abtrennung‘ (*χωρισμός*) der Idee von den Einzel-
dingen, wie er sie bei Platon annimmt, hat Aristoteles verspottet und bekämpft; aber an Stelle des *logischen* Unterschiedes, der hier doch immer bestimmend blieb, tritt bei ihm die Behauptung des aktiven Intellekts als eines gesonderten und losgelösten *Organs* der Seele (*χωριστός και ἀπαθής και διυγής*). Und während insbesondere die späteren Platonischen Dialoge sich bemühen, Idee und Erscheinung, Intellekt und Sinnlichkeit in durchgängiger *Correlation* zu einander zu fassen, endet das System der *Entwicklung* mit einem dualistischen Gegensatz, mit einem Sein, das durch die vorangehenden Stufen nicht stetig vermittelt und bedingt ist, sondern sie prinzipiell überragt und ihnen, abgeschlossen und unabhängig, vorangeht“.

Wij kunnen, Aristoteles' metafysika, logika en psychologie kennend, van te voren zeggen, hoe zijn *ETHIEK* uitvallen moet.

Van het *primaat*, de *souvereiniteit*, ja men zou bijna zeggen de *almacht* der zuiver theoretische rede is hij muurvast overtuigd. Gegeven zijnde die begrippen van het *On* (het *Unbedingte*) en van de bewegende kracht, die hij heeft, en de methode waardoor hij daartoe gekomen is, nl. door uit te gaan van het natuurkennen, *moest* hij zijn fundamenteele ethische begrippen (nl. absoluut-goed, vrijheid, wil, redelijk handelen) zòò vormen, als hij ze feitelijk gevormd heeft. Steeds is voor oogen te houden, dat voor Aristoteles het menschenlijke zieleleven een deel van het natuurleven (en dus de Psychologie een onderdeel der Fysika) is.

Voor Aristoteles is het hoogste goed, het einddoel van alle menscheijk handelen, iets dat binnen het gebied der feitelijk voorhanden ziele-inhouden en dus binnen een onderdeel der ééne, feitelijk voorhanden fysische wereld, werkelijkheid worden moet, nl. in het staatkundig-sociale leven, den βίος πολιτικός. Naast dit zijn er nog twee andere soorten van leven: het genotsleven (βίος ἀπολαυστικός, dat in zijn zuiversten vorm dierlijk is) en het beschouwende leven (βίος θεωρητικός, dat in zijn zuiversten vorm alleen aan God toekomt.) De wetenschap van het ethisch-praktisch handelen heeft zich dus te orienteeren aan, ja, is een deel van de wetenschap van het politiek-sociale leven (Eth. Nik. I. 1. 1094A). Zoo is dan ook Aristoteles' ethiek eigenlijk geheel empiristisch, daar zij eensdeels steunt op zijn (naturalistische) psychologie, andersdeels op de wetenschap van het historisch gegevene staatkundige leven. Toch ontbreekt ook niet het zuiver rationalistische element, zooals blijkt uit het 10^e hoofdstuk van het 3^e boek van zijn werk over de Ziel. (433 A. 10 tot 434 A), waar hij het dubbelzinnige begrip van de Praktische Rede (νοῦς πρακτικός) opstelt en, een eigenaardige onzekerheid ver-radend, de fundamenteele begrippen streven (ὁρεξις), wil (βούλησις) en zinnelijke begeerte (ἐπιθυμία) maar al te vaag laat. Op goede gronden (εὐλόγως), zegt hij, worden twee bewegende krachten aangenomen: het begeeren en het praktische denken (διάνοια πρακτική). [Het eerste is blijkbaar gericht op het in den tijd zich vertoonende en dus relatieve, het laatste op het boventijdelijke-absolute]. Maar toch is ook weer alleen het begeeren datgene wat feitelijk beweegt. Want eigenlijk is 't het begeerde ding (τὸ ὁρεκτόν) dat eerst het denken in beweging brengen kan. Het is een wonderlijk geval! De denkende geest is altijd op den rechten weg; hij kan niet dwalen (νοῦς πᾶς ὁρθός). De bepaalde begeerten en strevingen moeten van hem hun leiding hebben. En toch kunnen zij tegen elkaar en tegen den geest in gaan, en zelfs

in hun verzet tegen den geest de overwinning behalen, iets wat Plato (zie Inleiding § 1) voor een absurditeit houdt. Duidelijk bemerken wij de verlegenheid waarin Aristoteles zich bevindt, wanneer wij lezen (De Anima 433 B. 5 vlgd.): „Daar echter de strevingen (*ὁρεξεις*) met elkaar in strijd geraken, namelijk dan, wanneer Rede en Begeerte (*ὁ λόγος καὶ ἡ ἐπιθυμία*) met elkaar in tegenspraak komen, *wat bij die wezens plaats heeft die een waarneming van den tijd hebben* — want de Rede trekt met het oog op de toekomst naar den eenen kant, de begeerte met het oog op het nu en het tegenwoordige naar den anderen; immers, datgene wat voor het oogenblik aangenaam is, vertoont zich aan de laatste als absoluut (*ἀπλῶς*) aangenaam en absoluut goed, omdat zij het toekomende niet ziet — zoo is naar den vorm (*εἶδει*) het bewegende zeer zeker één, namelijk het begeerende *als zoodanig* (in zoover het begeerend is), en vòòr alles: het begeerde ding (het object van het begeeren), want dit beweegt, zonder dat het bewogen wordt, als voorwerp van het denken of van de zinnelijke voorstelling (*τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι*) maar *naar het getal* zijn er meerdere bewegende krachten”.

Geheel in overeenstemming met deze vage en verwarde begripsbepalingen zijn de beschouwingen, voorkomende in de Ethika Nikomacheia. Dit is zonder twijfel een superieur werk, dat overal den buitengewoon begaafden, een rijke wereld- en menschenkennis bezittenden, denker verraadt. Het is vol van de scherpzinnigste begrips-analyses en van de fijnste psychologische opmerkingen, pakkende voorbeelden en citaten. Ook hier treffen wij weer menigmaal van die uitspraken aan, die door een diepere intuïtie ingegeven zijn en met de overige betoogen geenszins in harmonie gebracht kunnen worden.

Het eigenlijke probleem eener *wijsgeerige* ethiek (in den zin van Plato) wordt door Aristoteles niet gesteld, nl. de vraag, wat het absoluut goede *is*. Hij zelf spreekt dit uit-

drukkelijk uit (Eth. Nik. II. 2. 1103 B.): „Het onderzoek, waarmede wij ons nu bezighouden, geschiedt niet met het oog op een bloot (theoretisch) kennen, zooals dit bij de andere onderzoekingen het geval is. Want niet om te weten, wat de deugd is, beschouwen wij haar, maar om deugdzaam te worden; immers anders zou onze heele arbeid tot niets nut zijn”. Het is dus de taak der ethiek: *algemeene* zedelijke voorschriften te geven, ons te leeren hoe wij „het hoogste goed” kunnen deelachtig worden, het einddoel van alle handelen kunnen bereiken. Dit is het levensgeluk, de eudaimonia (1095 A.)

Meermalen wordt er nu met nadruk op gewezen, dat men van de ethiek uit den aard der zaak niet die nauwkeurigheid (*ἀκριβής*) mag verwachten, die bij andere onderzoekingen terecht wordt verlangd. Men moet er mee tevreden zijn, wanneer zij dien graad van bepaaldheid bereikt, dien de gegeven stof toelaat. Bij de kunsten en handwerken is dit immers evenzoo. Uit klei kan men niet zulke fijne kunstwerken vormen als uit marmer of ivoor. „Het zedelijk goede en het rechtvaardige, dat de staatswetenschap onderzoekt, vertoont zulke verschillen en zulke onbestendigheid, dat het zou kunnen schijnen, alsof het slechts op conventie (*νόμος*) op een subjectief voor waar en geldig houden, en niet op natuur (*φύσει*), objectieve werkelijkheid, berustte”. (1094 B.). „Alle theorie der zedelijkheid (*πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος*) kan dus slechts algemeene omtrekken geven en niet met strenge bepaaldheid worden geleerd *Wat tot het gebied van het zedelijke handelen* en het (voor het menschelijke leven) nuttige behoort, heeft niets absoluut vaststaands in zich, evenmin als wat op de lichamelijke gezondheid betrekking heeft. En wanneer dit reeds voor de algemeene regels geldt, hoeveel te minder kan men dan absoluut bindende voorschriften geven aangaande het enkele en concrete! Hier moet veeleer de handelende zelf weten, wat hij in de gegeven

omstandigheden te doen heeft, zooals dit ook in de geneeskunde en de stuurmanskunst het geval is". (1104 A.)

Nog op twee merkwaardige plaatsen willen wij hier opmerkzaam maken. Nadat Aristoteles betoogd heeft, dat men slechts door werkelijk rechtvaardig en ingetogen te handelen rechtvaardig en ingetogen wordt, gaat hij voort: „maar de groote hoop laat zich met het handelen niet in; terwijl zij bij mooie woorden blijven, meenen zij reeds te filosofeeren en brave menschen te zullen worden. Zoo doen zij als de zieken, die den dokter wel opmerkzaam aanhooren, maar geen enkel van zijn voorschriften opvolgen". (1105 B.). „De zedelijkheid (deugd) heeft te maken met lusten en onlusten. Want het is om de lust, dat wij het slechte doen, en om de onlust, dat wij het goede nalaten. Daarom moet men, zooals Plato zegt, van kindsbeen af tot op zekere hoogte er toe gebracht zijn, over datgene lust en onlust te hebben, waarover *het behoort* (*οἷς δεῖ, soll*). Want dat is de ware opvoeding" (1104 B.). „Het meest moeten wij op onze hoede zijn tegen de lust; want tegenover haar zijn wij als omgekochte rechters. Wij moeten tot haar zeggen, wat de Trojaansche grijsaards zeiden over Helena: hoe mooi gij ook zijt, ga heen, opdat gij niet ons en de onzen tot verderf wordt". (1109 B.)

Hoewel nu Aristoteles constateert, dat aan de ethiek niet de eisch van een strenge theoretische wetenschap gesteld worden mag, wil hij toch nagaan, hoe wij tot dat soort van kennen komen kunnen, dat hier bereikbaar is en zijn moet. Want de mensch, die immers een redelijk-handelend wezen is, kan niet zonder een zeker inzicht in de principes van zijn handelen. „Men moet nu blijkbaar met het bekende beginnen. Dit is echter van tweërlei aard, nl. het bekende *voor ons* en het bekende *kortweg*, an sich (*ἀπλῶς*) Wij zullen nu wel met het voor ons bekende moeten beginnen. Daarom moet men al een goed gevormd karakter meebrengen om de beschouwingen over het zedelijk goede (*τὰ καλὰ*) en het recht

en in het algemeen over het staatkundig-sociale, op de juiste wijze te kunnen opvatten. Want, wij gaan hier van het *dat* uit. En is dit voldoende opgeklaard, dan hebben wij het *daarom* niet verder noodig. Wie nu zulk een goed karakter heeft, die kent de principes reeds of kan ze toch gemakkelijk te weten komen". (1095 B.).

Ook hier voelt Aristoteles zich geroepen, weer eens tegen Plato te polemiseeren. „Ons onderzoek is zoo moeilijk, omdat vrienden van ons de Ideën (*εἰδη*) ingevoerd hebben". „Men zou kunnen vragen, wat zij toch bedoelen met dat „opzichzelf" (*αὐτοέναντον*) [dat zij aan alle begrippen plakken], daar toch in ‚den mensch op zichzelf' en ‚den mensch' één en hetzelfde begrip aanwezig is, nl. het mensch-begrip. Want in zoover beide mensch zijn, kunnen zij niet verschillend wezen. Maar als dat zoo is, dan geldt dit ook van het ‚goede op zichzelf' en ‚het goede'. Dat eerste kan ook niet soms daarom in hoogere mate goed zijn, omdat het eeuwig is. Het witte, dat langen tijd duurt, is toch immers ook niet in hoogere mate wit dan het witte, dat maar kort bestaat". „Al zou ook het algemeene praedikaat ‚goed' iets enkels zijn en afgezonderd op zichzelf bestaan, dan springt toch in 't oog, dat de mensch het nòch in zijn handelen verwerkelijken nòch zich eigen maken kan. En van dien aard is juist datgene, waar het ons nu om te doen is". Het op zichzelf-goede kan ook geen model (*παράδειγμα*) wezen, met welks hulp wij het *voor ons* goede beter zouden kunnen kennen, en wanneer wij het gekend hebben, het ons beter zouden kunnen eigen maken. Deze eerst wel aannemelijk lijkende opvatting wordt onmiddellijk door de verschillende vakkundigheden weerlegd. Allen die in hun vak naar een bepaald ‚goed' streven, laten dat zoogenaamde model van het opzichzelf goede links liggen. „En nu zou het toch ongerijmd zijn, dat alle vakkundigen zulk een gewichtig hulpmiddel niet zouden kennen en niet eens zouden missen. Men kan ook niet gemakkelijk zeggen

wat voor nut de wever of de timmerman voor zijn beroep van deze kennis van het ,goede an sich' hebben zou, of hoe iemand, die de Idee van het ,goede-zelf' aanschouwd heeft, een beter geneesheer of legeraanvoerder worden zou. Ook de geneesheer heeft toch niet de gezondheid op zichzelf op het oog, maar de gezondheid van den mensch, of liever die van dezen bepaalden concreten mensch. Want alleen den enkelen mensch heeft hij in behandeling''.

Het *hoogste goed voor ons* is nu, zooals wij reeds zeiden, ons (individueele) levensgeluk (*εὐδαιμονία*). Want het hoogste goed moet iets zijn, dat zelfgenoegzaam (*αὐταρκές*) is; iets, dat niet om iets anders, maar alleen „om zichzelf'' nagejaagd wordt. En dit geldt alleen van ons levensgeluk. Hebben wij dit, dan hebben wij daaraan volkomen genoeg, dan streven wij naar niets meer. Nu voelt Aristoteles echter wel, dat hij dit begrip, als tamelijk vaag, nog nader bepalen moet. Dit doet hij (Etk. Nik. I. 6, 1097 B en vgl.) door na te gaan, wat de specifiek menschelijke werkzaamheid is. Het bloote vegetatieve leven kan dit niet zijn. Dat hebben wij immers zelfs met de planten gemeen. En evenmin het bloot zinnelijk-waarnemende en begeerende leven, dat immers ook de dieren bezitten. „Zoo blijft slechts over: het praktische leven van een met rede (*λόγος*) begaafd wezen. En hierin is een deel, dat de rede *gehoorzaamt*, een ander deel dat de rede *heeft* en denkt''. Uit dit alles volgt: „het menschelijke goed (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) is de overeenkomstig de deugd plaatshebbende werkzaamheid (*ἐνέργεια*) der ziel, en, zijn er meerdere deugden, dan: overeenkomstig de beste en volmaaktste deugd. Daarbij moet echter nog komen: in een vol leven. Want één zwaluw en één dag maakt nog geen lente. En evenzoo maakt één dag of een korte tijd nog niemand zalig en gelukkig''.

Hoewel nu voor den mensch het einddoel van alle handelen zijn individueele levensgeluk is, verzuimt Aristoteles toch

niet, op te merken, dat hij dit doel niet alleen met hem individueel eigen middelen bereiken kan. „Het volkomen goede moet zelfgenoegzaam wezen. Wij verstaan daaronder echter niet een genoegzaam zijn voor den enkeling, die voor zich zelf leeft (*ζῶντι βίον μονώτην*) maar ook voor zijn ouders, kinderen vrouw, in het algemeen voor zijn geliefden (*φίλους*) en medeburgers, daar immers de mensch van nature voor het gemeenschapsleven bestemd is (*ζῶον πολιτικόν*).” (1097 B.). De individueele mensch kan zijn levensgeluk alleen bereiken in een geordende samenleving. Maar deze voorwaarde is voor den vrijen Griek steeds vervuld. En alleen voor vrije Grieken schrijft Aristoteles zijn *Ethika*. Ook is hij eerlijk en realistisch genoeg, om nadrukkelijk uit te spreken, dat voor het individueele levensgeluk „uiterlijke” goederen geenszins onontbeerlijk zijn. „Want het is onmogelijk of niet gemakkelijk het goede en schoone te verwerkelijken, wanneer men geheel zonder^a hulpmiddelen is. Veel wordt immers verricht (als door werktuigen) door vrienden, geld en invloed in den staat. Andererzijds wordt het geluksgevoel verontreinigd door het gebrek aan bepaalde dingen, bv. aan fatsoenlijke afkomst, brave kinderen, lichamelijke schoonheid. Diegene kan niet bepaald gelukkig heeten, die foeilelijk of van lage geboorte of eenzaam en kinderloos is, en misschien nog minder iemand die door en door slechte kinderen of vrienden heeft, of de goeden die hij had, door den dood verliest”. (1099 B.).

Hier is Aristoteles weer eenigszins onzeker. Hij oppert de gedachte, dat, als iets in de wereld een goddelijke genade (*θεῶν δώρημα*) heeten mag, dit wel van het menschelijke levensgeluk geldt. Maar, voegt er bij, dit moet op een andere plaats nader onderzocht worden (nl. in de *Metafysika*, waar ook XII. 10 over zoo iets gesproken wordt). In geen geval mogen wij ons te veel door het begrip van een grillig toeval (*τύχη*) laten leiden. Dan zouden wij in tegenstrijdigheden

geraken en „den gelukkige tot een soort chameleon maken en tot een wezen dat op uiterst wrakke basis rust”. Wij kunnen gerust zeggen, dat het hoogste goed voor den mensch bestaan moet in een zoo volkomen mogelijke ontplooiing van de hoogste kracht, die hij bezit. En dat is het denkvermogen, de Rede. „Wie nu overeenkomstig de Rede werkzaam is (*ἐνεργεῖ*) en de Rede in eere houdt, van hem zal toch wel gelden dat hij in den besten toestand is en door de godheid het meest geliefd wordt. (*θεοφιλέστατος ἔσκει*). Want wanneer de goden, zooals immers algemeen aangenomen wordt, voor de menschenlijke aangelegenheden eenige zorg dragen, dan mag men op goede gronden overtuigd zijn, dat zij vreugde vinden aan het beste en het hun meest verwante (en dat is de Rede), en dat zij hun, die dit het meest liefhebben en eeren, het goede met het goede vergelden, daar deze zorg dragen voor wat hun lief is en op de rechte wijze handelen. Maar dit geldt onweersprekelijk het meest van den wijze. Derhalve wordt hij het meest door de godheid bemind. En als dat waar is, dan moet hij ook de gelukkigste zijn”. (1179 A).

Wij weten nu ook, hoe wij over de lust hebben te denken. Zonder twijfel behoort deze tot het gebied der zinnelijke waarneming. Maar „daar elke zin (*αἰσθησις*) werkt met betrekking tot zijn object, en wel dan op volkomen wijze, wanneer hij zelf in goeden staat en zijn object het schoonste is, dat hij waarnemen kan — en dit is toch zeker wel de volkomene werkzaamheid; of wij echter zeggen dat de zin werkt, dan wel degene die hem heeft, dat komt voor ons op hetzelfde neer — zoo is in alle verschillende gevallen die werkzaamheid de beste, waarbij het werkende in den besten toestand en het object het hoogste is, dat binnen het gebied der werkzaamheid vallen kan. Deze beste werkzaamheid moet de volkomenste en ook de genotrijkste zijn. Elke zin heeft namelijk zijne lust, en evenzoo is er een lust bij het denken en beschouwen, en de hoogste lust ligt in de volkomenste werkzaamheid;

het volkomenst is de werkzaamheid van den in goeden toestand verkeerenden werkende tegenover zijn hoogste object. De lust brengt derhalve de werkzaamheid tot volkomenheid... niet echter als een in haar zich bevindende toestand, maar als een tot haar toetredende vervulling (*ἐπιγινόμενον τι τέλος*), zooals de schoonheid optreedt als gevolg der volkomen lichamelijke ontwikkeling (*ὅλον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*). Zoolang nu het geestelijk gedachte of zinnelijke waargenomen object is, zooals het zijn moet, en evenzoo het zinnelijk onderscheidende of denkend beschouwende subject, zoolang zal lust met de werkzaamheid verbonden zijn". (1174 B.) Wij streven dus geenszins, zooals sommigen beweren, naar de lust om haarszelfswil. Neen, wij streven naar het rechte object en trachten dit te verwerkelijken. Gelukt deze verwerkelijking, dan treedt ook de lust vanzelf in. —

Aan het begin van het derde boek merkt Aristoteles op, dat de ethicus zich wel moet begeven in een nadere beschouwing van de voor alle zedelijkheid fundamenteele begrippen: onvrijwillig en vrijwillig. Hij tracht hier dan ook deze termen (en de daarbij behoorende: wil, redelijk overleg, wilskeuze en wilsbesluit) zoo nauwkeurig mogelijk te bepalen. Het is niet altijd mogelijk, zijn bedoelingen precies in het nederlandsch weer te geven, daar sommige termen (bv. *βούλησις*) nu eens in een wijderen, dan weer in engeren zin genomen worden. Wij bepalen ons hier tot het allervoornaamste.

Onvrijwillig is datgene, wat gedaan wordt door geweld gedwongen of uit onwetendheid. Afgedwongen is datgene, waarvan het principe (*ἀρχή*) buiten (*ἐξωθεν*) den handelende ligt, waar de handelende of geweldlijdende uit zichzelf niets toedoet (bijdraagt). Bij het handelen uit onwetendheid, komt het er op aan, of men na de handeling verdriet en berouw heeft of niet. Alleen in het eerste geval is van onvrijwilligheid sprake. Vrijwillig daarentegen is datgene, waarbij het principe van het handelen in den handelende *zelf* ligt, terwijl

deze bekend is met alle verschillende dingen die bij de handeling te pas komen. Alle echt handelen berust op een wilsbesluit, een vrije wilskeuze (*προαίρεσις*). Deze staat niet gelijk met een willen (*βούλησις*); want men kan ook het onmogelijke willen (bv. niet te sterven). En evenmin is zij een meening (*δόξα*). Want bij deze geldt alleen de tegenstelling waar-onwaar, en zij kan betrekking hebben op wat niet in onze macht staat (bv. het eeuwige); bij de wilskeuze daarentegen geldt de tegenstelling goed-kwaad, en zij kan alleen betrekking hebben op wat in onze macht staat. Tot een wilskeuze komt men alleen door met zichzelf te rade te gaan, te overleggen (*βουλευέσθαι*) dus door het gebruik der rede. Wanneer vindt nu een *ethisch-praktisch* overleggen plaats? Wij komen hier (zonder dat Aristoteles zich hiervan recht bewust schijnt te zijn) voor een uiterst kritieke kwestie te staan, nl. het fundamenteele verschil tusschen het theoretische en praktische kennen, het denken van het niet-zelf en het denken van het zelf. Tot onze verbazing vinden wij hier opeens een vrij wonderlijke opsomming van *alle mogelijke oorzaken*. „Als oorzaken gelden immers de *natuur*, de *noodwendigheid* en het *toeval*, en verder nog *de Rede* (de *νοῦς*) en *alle menschelijk initiatief* (*πάν τὸ δι' ἀνθρώπου*) (1112 A).” Wanneer wij nu echter een wis- of natuurkundig vraagstuk trachten op te lossen, gaan wij dan niet met ons *zelf* te rade, overleggen wij dan niet? Welneen, denkt Aristoteles bij zichzelf, in dat geval worden wij in ons denken volkomen door de natuur van het wiskundig zijnde of door de noodwendigheid van het fysisch zijnde beheerscht en *gedwongen*. Van vrijwilligheid, van iets *zelf* te doen, is hier geen sprake. Hiervan kan alleen dan sprake zijn, wanneer wij iets doen *aan* ons zelf *door* ons zelf. Bij het niet-zelf is de uitdrukking „met zichzelf te rade gaan”, (overleggen, (*βουλευέσθαι*) niet op haar plaats. „Overleggen met zichzelf doet geen verstandig mensch (*ὁ νοῦν ἔχων*) 1^o over *het eeuwige* (bv. over de wereld, of over de onder-

linge onmeetbaarheid van de diagonaal en de zijde van een quadrat), 2^e over *datgene wat in beweging is, maar altijd op dezelfde wijze geschiedt* (bv. den opgang der zon), 3^e over *wat nu eens zoo, dan weer anders plaats vindt* (bv. droogte en regen), 4^e over *wat op toeval berust* (bv. het vinden van een schat), 5^e over *het menschelijke in zijn geheel* (zoo overlegt bv. geen Lacedaemonier wat voor de Scythen de beste staatsregeling is). Immers van al deze dingen wordt niets *door ons* verricht. Overleg plegen met ons zelf, dat doen wij alleen met betrekking tot handelingen, die in onze macht staan en die door ons zelf geschieden". „De wilskeuze is dus een op redelijk overleg gegrond begeeren van iets, wat in onze macht staat”.

Duidelijk blijkt de vaagheid en onzekerheid in Aristoteles' gedachten uit de volgende passage die wij ten slotte nog willen overnemen (1113 A). „De wil (*βούλησις*) is dus, zooals wij zagen, op het doel gericht. Nu meenen echter de eenen, dat hij gericht is op het goede, de anderen op datgene, wat zich als goed vertoont (*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*). Diegenen, voor wie het goede het object van het willen is, moeten, als zij consequent zijn, aannemen: dat datgene, wat iemand wil, die niet de rechte keuze doet, niet *gewild* heeten mag — want was het gewild, dan zou het ook goed zijn, en het kan, als dat zoo treft, ook slecht zijn —; daarentegen worden zij, die het als goed verschijnende voor het object van den wil verklaren, tot de consequentie gedrongen, dat het wils-object niet van nature (sic!) een zoodanig is, maar voor ieder wat hij daarvoor houdt. Dat is echter bij den een dit, bij den ander dat, en, als het zoo treft, zijn het tegengestelde dingen. Wanneer wij nu deze laatste opvatting verwerpen, moeten wij dan niet zòò zeggen: absoluut en in waarheid (*ἀπλῶς καὶ κατ' ἀλήθειαν*) is wils-object het goede, maar voor een ieder individueel: het hem goed dunkende; voor den deugd-zame is het dus het in waarheid goede, voor den slechte daar-

entegen het zich toevallig als goed vertoonende? . . . De deugdzame namelijk oordeelt over alle verschillende dingen op de juiste wijze, en in al deze dingen vertoont zich aan hem het waarlijk goede . . . Dit is misschien wel het meest karakteristieke aan den deugdzame, dat hij in alles het ware en werkelijke (*τὸ ἀληθές*) ziet, daar hij in zekeren zin van alles de regel en maat is (*κανὼν καὶ μέτρον*). De groote hoop echter wordt door de lust bedrogen, die een goed schijnt, terwijl zij het niet is. Daarom kiezen zij de lust, alsof zij een goed was, en ontvluchten de onlust, als zijnde een kwaad". Terstond hierop spreekt Aristoteles het nadrukkelijk uit, dat deugd en vrijheid samenvallen (*αἱ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι* zijn *κατὰ προαίρεσιν καὶ ἐκούσιαι*), en dat zoowel het zedelijk als het onzedelijk handelen van ons zelf afhangt, in onze macht staat (*ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιτεκείναι καὶ φάσκειν εἶναι*).

Het is, voor het recht verstaan van de volgende perioden in het Europeesche denken, van groot gewicht, deze Aristotelische gedachtengangen nog eens in hun geheel te overzien en kritisch te beschouwen. Want alle denkers (ook in de latere eeuwen) die een theorie van het ethische willen geven, door uit te gaan van de „waarheid" eener reeds vaststaande metafysika en logika ¹⁾ (dus het primaat der theoretische Rede als iets vanzelfsprekends beschouwend, het ethisch-goede van het theoretisch-ware, het sollen van het zijn, laten afhangen) moeten noodwendig in die vaagheden, onzekerheden en tegenstrijdigheden vervallen waarin Aristoteles vervallen is.

Voor dezen is in den grond het goede = het nuttige, d.i. het voor ons aardsche (zich in maatschappij en staat ver-

¹⁾ Zoo bijv. Bertrand Russell (in zijn *Mysticism and Logic*, 1919): „Ethical considerations can only legitimately appear when the truth has been ascertained: they can and should appear as determining our feeling towards the truth and our manner of ordering our lives in view of the truth, but not as themselves dictating what the truth is to be".

werkelijkende) menschenleven nuttige. Maar nuttig = betrekkelijk goed. Kan nu echter „betrekkelijk-goed” een precies begrip zijn, waarvan wij weten wat wij er aan hebben, zonder dat te voren het begrip „absoluut-goed” (*τὸ φύσει, ἀπλῶς, κατ’ ἀλήθειαν ἀγαθόν*) vaststaat?

Aristoteles is blijkbaar geneigd te meenen van wel. Ja, er moet voor hem in het begrip absoluut-goed een tegenstrijdigheid liggen. Het is voor hem in tegenspraak met zijn begrip van het Absolute, het Unbedingte. Dit kan alleen als eigenschap hebben, dat het *is*, niet dat het *sein soll*. Het absolute kan niet goed zijn, aangezien in het begrip goed iets ligt van een niet-zijn, een nog-niet-zijn, nl. van een doel (iets dat nog verwerkelijkt worden moet en dus nog niet verwerkelijkt is). Aristoteles wil, zooals hij zegt, in zijn Ethiek niet onderzoeken wat het goede *is*, maar alleen hoe wij goed *worden*. Degene nu, die geleerd heeft kritisch te filosofeeren in den zin van Sokrates en Plato, moet hem hier op een ernstige fout betrappen, nl., op wat Stammler (Theorie der Rechtswissenschaft, 1911, pg. 39 vlgd.) genoemd heeft: „die Verwechslung der *systematischen* und der *genetischen* Frage”. Aristoteles heeft zich niet eigengemaakt „den Gedanken des *logischen Prius* die einen gleichzeitig gewonnenen Bewusstseinsinhalt zerlegt nach den Elementen, die *als Bedingung anderer* so notwendig gedacht werden müssen, dasz mit ihrem Weglassen auch das dadurch logisch bestimmte von selbst dahinsinkt”. „Die systematische Frage will *das Wesen* eines Gegenstandes unseres Bewusstseins deutlich machen, sie geht auf das *Sein* jenes Gedankens. Das ist nur in der Weise möglich, dasz man *die einheitliche Art und Weise* deutlich einsieht, in der in einer unbedingt gleichmässigen Wiederholung sich immer wieder derselbe Bewusstseinsinhalt vorstellt. So ist *das Wesen eines Dinges*: die *Einheit der Bedingungen*, unter denen *wir es stets übereinstimmend begreifen*. Dagegen beschäftigt sich die zweite der genannten Betrachtungen mit dem *Werden* des

Gegenstandes, sie erörtert *seine* Entstehung and *seine* Veränderung. Sie musz also davon ausgehen, dasz wir innerhalb des fraglichen Gegenstandes etwas Festes und Bleibendes haben, das entweder ist oder nicht ist, einer Veränderung dagegen nicht unterliegt, das darum auch in kritischer Besinnung nach seiner bleibenden Eigenart festgestellt werden kann. Denn wenn wir nicht innerhalb des Gegenstandes der genetischen Betrachtung etwas Bleibendes und Unwandelbares hätten, es könnten wir ja nie davon handeln, dasz *gerade er* aufkomme und sich verändere. Jede Vorstellung dasz mit *diesem Gegenstande* ein Wechsel vor sich gehe, setzt notgedrungen ein unveränderliches Wesen des sich verändernden Gegenstandes voraus. Wäre dem anders, so würde eben jener Gegenstand unseren Gedanken entschwinden, und wir hätten nicht mehr *seine* geschichtlichen Schicksale, sondern einen Wirrwar von unzusammenhängender Vorstellungen". Tot deze beschouwingen komt Stammler naar aanleiding van een verkeerde probleemstelling betreffende het begrip „recht". „Es ist eine nicht seltene Ansicht, dasz die letzte Frage der Rechtstheorie die nach der *Quelle* oder der *Wurzel* des Rechts sei. Ist es ein Erzeugnis von Macht und Gewalt, ruft der staatliche Gesetzgeber es frei hervor, erschafft es der Volksgeist, entspringt es dem Rechtsgeföhle der Einzelnen, oder wie tritt es sonst in das Leben? Das sind gewisz interessante Fragen, aber die *grundliegende* Aufgabe der Rechtswissenschaft wird in ihnen mit nichten angegeben. Denn ehe wir untersuchen können, wie das Recht *entsteht*, müssen wir doch zuvor anzugeben im Stande sein, was das Recht *ist*. Wenn aber Jemand nicht weisz, was *die einheitliche Vorstellung* bedeutet, die er als ‚Recht‘ annimmt: wie will er zusehen, in welchem Prozesse ein gewisses Erlebniss, *das er in jener einheitlichen Art des Vorstellens* begreift, zutage kommt?"

Aristoteles staat precies op hetzelfde standpunt als (de door Sokrates in den platonischen dialoog onder handen

genomen) Meno, die met alle geweld weten wil, hoe een mensch goed *wordt* (hetzij door theoretisch onderwijs, hetzij door praktische oefening, hetzij krachtens zijn hem door de natuur meegegeven aanleg) voordat hij zich in een principieel onderzoek heeft afgevraagd, wat dat eigenlijk beteekenen kan, dat een mensch goed *is*.

Uit deze woorden van Stammler kan ook den kritisch nog weinig geschoolde de beteekenis der Platonische Idee duidelijker worden. De Idee *in het algemeen* is een streng bepaald gezichtspunt, dat *wij menschen* voor ons kennen, nl. voor het logisch ordenen onzer bewustzijnsinhouden, in het oog vatten *moeten*; een gezichtspunt aan hetwelk een bepaald oordeelsgebied zijn hem alleen eigen bepaaldheid en innerlijken samenhang ontleent; die bepaaldheid, krachtens welke dèze wijze van oordeelen (het vaststellen van een „zijn”, al zou dit ook wezen: het zijn van een „worden”) juist deze, en geen andere, wijze van oordeelen is. Wanneer wij ons in de terminologie eenige vrijheid mogen veroorlooven, dan zouden wij in den geest van Plato kunnen zeggen: „er is een Idee der ἀνάγκη en der φύσις, die het mathematische en fysische oordeelen (en daarmee het mathematische en fysische „Zijn”) bepaalt; daarnaast (en nooit met de vorige te verwarren, maar van deze streng uiteen te houden, streng „af te scheiden”) is er een geheel andere Idee, nl. die van het Goede, die het ethisch-praktische oordeelen logisch mogelijk maakt, het ethische (en juridische) oordeelstelsel tesamenhoudt (σώζει) en dus de „grond” is van het ethische „Zijn”.

Om met Kant te spreken: der „Naturbegriff” is een geheel andere dan der „Freiheitsbegriff”. Beide oordeelsprincipes, gronden van oordeelstelsels, standpunten, gezichtspunten moeten (*als* principes, gronden, standpunten, gezichtspunten), wijsgeerig kritisch, logisch, streng uit elkaar gehouden worden, al mogen in de verschillende, op „het mensche-lijke” betrekking hebbende wetenschappelijke begripstelsels,

begrippen aan het eene en begrippen aan het andere ontleend, ook nog zoo nauw verbonden moeten worden.

Wij moeten dus spreken van de Idee van het ethisch Goede als constitueerend een bepaald en onveranderlijk soort van „Zijn”, een zijn, dat geheel oorspronkelijk en onafleidbaar is, en dat met het begrip van het mathematisch en fysisch „zijn” voorloopig alleen den naam „zijn” (d.i. oordeels-mogelijkheid, eenheid in de veelheid, wetmatigheid) gemeen heeft en gemeen hebben kàn.

Dat is het ook wat Aristoteles in den grond bedoelt, wanneer hij spreekt van het absoluut-goede (het *φύσει, ἀπλῶς, κατ' ἀλήθειαν ἀγ. θόν*) d.i. het objectief-goede in tegenstelling met het betrekkelijk en subjectief goede (het *νόμῳ* en *φανόμενον ἀγαθόν*). Maar hij kan hier zichzelf niet begrijpen, omdat hij het platonische begrip Idee verwerpt. En waarom verwerpt hij dit? Omdat hij den mensch met zijn handelen als een natuurding opvat, als iets gegevens, en in den samenhang aller gegevenheden passends; omdat hij in zijn psychologie het begrip der menschelijke ziel al nauwkeurig bepaald had en dus den mensch al in zijn algemeenste wezen meende te kennen. En dit is weer hiervan het gevolg, dat hij, het probleem zijner ethiek opstellend, het begrip van het Absolute Zijn, het Unbedingt werkelijke, in zijn zuiver theoretische Fysika, Metafysika en Logika al voorgoed gewonnen had, en nu met dit theoretische begrip het praktische begrip „persoon” aanpakte, dat hij verwacht met het psychologische begrip „de menschenziel *zelf*”. In zijn begrip „zelf” = levens-centrum, dat met het „zelf” der planten en dieren in één en hetzelfde platte vlak ligt, hebben wij het *πρῶτον ψεῦδος*. Het zijn, dat in dat menscbegrip gegrepen wordt, is een natuur-zijn; het begrip daarvan een „Naturbegriff”. Dit begrip is (met alle begrippen, die het constitueeren) in zijn psychologie, als onderdeel der natuurwetenschap, al voldoende bepaald, wanneer hij met zijn ethisch onderzoek begint. De

kennis van het niet-zelf is grondslag en uitgangspunt voor de kennis van het zelf, den handelenden en met zichzelf te rade gaanden persoon. Dat het begrip „persoon” (het eigenlijke, het diepste wezen van den denkenden en handelenden mensch) het mysterie aller mysterieën is, komt aan Aristoteles maar zeer zelden klaar tot bewustzijn.

Wij moeten bij ons onderzoek uitgaan, zegt hij, van het „aan *ons* bekende”. Zal deze uitdrukking eenigen zin hebben, dan moet dus dit „ons” (d.i. het algemeene menschelijke wezen) als reeds bekend en vaststaande aangenomen worden. Volgens Aristoteles *weten* wij eigenlijk al, wat het goede *is*. Alleen hij, die reeds tot op zekere hoogte goed is, zegt hij, kan van de onderzoekingen der ethiek het rechte nut hebben. En hoe zou iemand, die goed *is*, zichzelf niet als goed *kennen*, en dus al een voldoende begrip van het goede *hebben*! Het goede treffen wij onweersprekelijk *binnen* het gebied van het menschelijke aan. Het is dwaas, met Plato het Zijn van een Goed „op zichzelf” (een Goed der Idee) ergens „aan gene zijde” van het menschelijke te plaatsen en daar een „afgezonderd” bestaan te laten leiden. Aan een „aanschouwen” der Idee heeft de wever of timmerman voor zijn specifieke werkzaamheid absoluut niets. Geestig merkt Zeller hier op, „dasz man diesen Einwurf ebensogut gegen seine eigenen Bestimmungen kehren könnte, denn für sein Handwerk wird der Weber oder Zimmermann auch aus den aristotelischen Untersuchungen über Glückseligkeit wohl keine groszen Vortheile ziehen können”. Ligt hier niet de gedachte voor de hand, dat die wever met zijn eigenaardige werkzaamheid dan toch wel iets voor de „maatschappij” *nuttiga*s bedoelt te bewerken; en dat hij, in zijn denken verder gaand dan het nog vrij onbepaalde begrip der maatschappij, vanzelf komen moet op het begrip „staat” — waartoe hij toch ook zelf, en wel niet als wever, maar als burger behoort — en dan nog weer verder gaand dan het begrip „staat”, zichzelf de vraag

stellen moet, waarvoor de staat nuttig is, en dat deze vraag onmiddellijk die laatste doet ontstaan, wat het *absolute goed* is, dat door een denkend, den staat als relatief goed erkennend, wezen noodwendig aangenomen worden moet?

Moge de theoretische rede ook nog zoozeer de behoefte gevoelen een ethiek in aristotelischen zin op te stellen, met de hoofdbedoeling *algemeene* redelijke voorschriften te geven aan den in zeer bijzondere, ja concrete omstandigheden levenden, redelijk denkenden mensch, — er blijft voor de wijsgeerige ethiek steeds deze principieele onderzoeking bestaan, vast te stellen, wat het begrip „absoluut goed” *voor ons denken* beteekent en beteekenen kan, wat het goede *logisch* (als logische voorwaarde voor ons ethisch oordeelen) *is*. Deze principieele onderzoeking die *eerst* verricht worden moet, voor dat alle speciale onderzoekingen logisch begopen worden kunnen, heeft Aristoteles bewust afgewezen. Hij heeft niet gezien, dat de *materie* van het menschelijk handelen, als deze bepaalde ethische materie, een bepaalden *vorm* hebben moet, en dat het deze *vorm* (*eidos*) is, die Plato met zijne Idee van het Goede bedoelde.

Zal de vraag naar den vorm van het ethisch-zijnde kritisch-zuiver gesteld worden, dan kunnen wij ons hierbij niet bedienen van de grondbegrippen der aristotelische logika en metafysika. Een andere logika moet dan gezocht worden met een ander begrip van het menschelijk kennen en de daarbij behorende begrippen van Zijn, Ervaring en Denken. Hier kan niet het niet-Zelf het vanzelfsprekende uitgangspunt wezen. Het heele begrip van het menschelijk begripen moet radikaal anders worden. Er moet worden ingezien, dat „het menschelijk zelf” met zijn geheel eigenaardige „vrijheid” het fundamenteele probleem der wijsbegeerte is; dat dit menschenlijke zelf waarlijk niet alleen aan de orde komt in dat deel der Algemeene Logika, dat handelt over het ethische willen en handelen, maar dat het zich met zijn vrijheid ook reeds open-

baart in dat „met zichzelf te rade gaan”, dat wij in de wiskunde en natuurwetenschap toepassen. En er moet worden ingezien, dat 1^e het zijn dat aan het Sollen toekomt, *logisch oorspronkelijker* is dan alle ander zijn (bv. dat der natuur), en 2^e dat er aan alle Zijn en Denken een kant is, waartegen alle menschelijk begripen zich te pletter stoot.

Zooals wij zeggen, maakt Aristoteles de opmerking dat het ethische niets „absoluut vaststaands” (*ἔσσημός*) in zich heeft. Maar als dat zoo was, hoe zouden wij dan kunnen weten dat „iets” tot het gebied van het ethische *behoort*, d.i. van uit het ethische gezichtspunt *beoordeeld* worden moet? Zou niet de *Vorm* van het ethische, als eeuwig en onveranderlijk, *apriori* vast moeten staan, wanneer er van een ethische *materie* ook maar sprake wezen zal? Zeker, dit geven wij Aristoteles onmiddellijk toe, dat er in de *materie* van het zedelijke niets vast en onveranderlijks is. De omstandigheden, waarbij een zedelijke beslissing, een „wilsbesluit” genomen worden moet, wisselen naar tijd en plaats, naar volken, perioden, milieu's; zij zijn onweersprekelijk zelfs voor het eene individu anders dan voor het andere, dat samen met hem leeft. Maar dat er in alle, nog zoo bijzondere, ingewikkelde en concrete handelings-gevallen een wilsbesluit genomen worden moet, — dat *staat* toch *vast* (en ook dat in alle gevallen slechts één bepaald wilsbesluit het „rechte” is, nl. in die lijn ligt, die door *het* begrip van het Goede aangegeven wordt). Een ieder redelijk mensch *moet* — van uit het ethisch (niet fysisch) standpunt — in al zijn levensomstandigheden zò beslissen en handelen, als het *behoort* (*ὥς δεῖ*), als hij handelen „soll”. Hier hebben wij het begrip eener absolute geestelijke gebondenheid, den eisch eener absolute gehoorzaamheid. Maar is deze absolute *gebondenheid* niet tevens een absolute *vrijheid*? Is deze gehoorzaamheid niet een vrijwillige gehoorzaamheid, daar toch die eisch van gehoorzaamheid als „redelijk” erkend wordt (erkend worden *moet*)?

Ook Aristoteles voelt dat de begrippen Rede (*νοῦς, λόγος*) en Vrijheid ten nauwste samenhangen, en dat bij het constateeren van dien samenhang ook het begrip „zelf” zich onafwijsbaar opdringt. Dat bewijst duidelijk de hierboven overgeschreven passage uit de *Metafysika* (982 B). „De mensch is vrij, d.i. hij bestaat niet voor een ander (maar voor zich *zelf*). Evenzoo is het gesteld met zijn, op denken berustend, *weten*. De vrije wetenschap bestaat alleen om haars *selfs* wil”.

De vrije mensch produceert zelf, door zijn eigen vrijen geest, de vrije wetenschap. Maar als dat zoo is, dan moet ook bij de vaststelling van het wiskundige en fysische weten (nl. de hier bestaande logische eenheid in de veelheid, de wiskundige en fysische wetmatigheid of noodwendigheid, *ἀνάγκη* en *λόγος*) het menschelijke „zelf” met zijn vrijheid al functioneeren. Ook hier is al sprake van een absolute *gehoorzaamheid* aan de Rede. Maar deze gehoorzaamheid maakt onmiddellijk den indruk radikaal te verschillen van die gehoorzaamheid, die zich bij het praktische doet gelden. Waarin bestaat dan dit fundamenteele verschil tusschen de vrijheid der redelijke theorie en de vrijheid van het redelijke handelen?

Bij het beantwoorden dezer vraag toont Aristoteles, zooals wij reeds zeiden, een opmerkelijke vaagheid en onzekerheid. Zij is het gevolg van zijn halfslachtig empirisme en zijn naturalistisch mensch-begrip, nauw samenhangend met zijn axioma van het *primaat* der theoretische rede.

Wij zagen, hoe hij in het derde boek zijner *Ethika* het vrijheidsbegrip bepaalt. Het beslissende is hier, dat hij de ethische vrijheid behandelt als een empirisch gegeven, constateerbaar feit. Van den aanvang af bewegen wij ons hier in het gebied van *het eindige*, de in den tijd voorkomende, feitelijk voorhanden, op bepaalde en beperkte doeleinden gerichte strevingen, begeerten, lusten en wilsbesluiten. Wij hebben hier te doen met de inhouden der menschenziel als onderdeel van het niet-Zelf, dat zeer vaag eenerzijds als Boven-zelf

(God) andersdeels als Benedenzelf (de ruimtelijke dingenwereld) gedacht wordt.

De vrijheid, waarover Aristoteles het heeft, is de *psychologische vrijheid*, en in het geheel niet de *ethische vrijheid* in den strengen zin des woords. Deze psychologische vrijheid wordt door de psychologische beschouwing terecht als een feit aangenomen. Want de psychologie wil toch behandelen: de ziele-inhouden van een *redelijk* wezen. Zulk een wezen *moet* dus die functie der redelijkheid openbaren. In alle menschelijke ziele-inhouden zit dus, ex hypothesi, een bepaalde vrijheid al *in*, dus ook in alle strevingen, begeerten, lusten en wilsbesluiten.

Maar alles is hier eindig en betrekkelijk. Het hoogste (in de trap der relativiteiten) dat wij hier bereiken kunnen is de, in ruimte en tijd zich vertoonende, Staat. Wij worden echter door onze Rede gedwongen naar een fundeering te zoeken, waarbij het Absolute tot zijn recht komt. Moge deze fundeering nu ook van „metafysischen” aard wezen, zij kan onmogelijk bereikt worden met de grondbegrippen der *aristotelische* metafysika, die van het wezen der natuur (het fysische) uitgaat, en het menschelijke „zelf” maakt tot een onderdeel van de natuur, het niet-zelf, als een quasi boven-zelf.

Met onovertrefbare klaarheid is datgene, waar het hier op aankomt, uitgesproken door Kant in de Einleitung van zijn Kritik der Urteilskraft. Om het gewicht der zaak willen wij deze plaats in extenso hier overnemen.

Nadat Kant heeft geconstateerd, dat met recht de filosofie ingedeeld is „in zwei, den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als *Naturphilosophie* und die praktische als *Moralphilosophie* (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt)” gaat hij voort: „Es hat aber bisher ein groszer Miszbrauch mit diesen Ausdrücken zur Eintheilung der verschiedenen Principien geherrscht: indem man das Praktische

nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Eintheilung machte, durch welche (da beide Theile einerlei Principien haben konnten) in der That nichts eingetheilt war.

Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt ¹⁾; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig), vorgestellt wird, heisst praktisch-möglich (oder nothwendig) zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanismus; und, bei Thieren, durch Instinkt) zur Causalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei.

Der letztere Unterscheid aber ist wesentlich. Denn, ist der die Causalität bestimmender Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien *technisch-praktisch*; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese *moralisch-praktisch*. Und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntniss verschiedener Principien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die zweiten aber ganz allein den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen.

Alle technisch-praktischen Regeln (d.i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einflusz zu

1) „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach der *Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Principien, zu handeln oder einen *Willen*“. (Grundlegung zur Met. der Sitten, Zweiter Abschnitt).

haben) so fern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur [nl. lusten en onlusten] jenen Regeln gemäsz bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktischen Regeln nicht *Gesetze* (etwa so wie physische), sondern nur *Vorschriften*, und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht (d.i. als onder het vrijheidsbegrip staande gedacht worden moet, wanneer niet, zooals elders gezegd wordt, de zedelijke eisch „ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll“). . . . So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besonderen Theile derselben gehört; oder die Feldmeszkunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Theil der Geometrie verdient; so und noch weniger darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen für einen praktischen Theil der Naturlehre, endlich die Haus-Land-Staatswirthschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschriften der Diätetik, *selbst nicht die allgemeine Glückseligkeits-lehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecten zum Behuf der letzteren*, zur praktischen Philosophie gezählt werden, . . . weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervor zu bringen die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als bloße Corollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind und also keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlangen können“.

Ten slotte kunnen wij niet nalaten, hier nog eens weer opmerkzaam te maken op het groote verschil in de geestgesteldheid en de geesteshouding van Plato en die van Aristoteles. De eerste voelt zich hier op aarde als een vreemdeling. Hoewel intens genietend van al het schoone wat in de natuur en in de menschenwereld zich openbaart, lijdt hij toch mischien nog intenser door al het leelijke, gemeene, slechte en booze dat met dat schoone onverbrekkelijk verbonden is, en is dus vervuld van een nameloos heimwee naar die andere, bovenzinnelijke hoogste werkelijkheid die „achter” de onze liggen moet en waarvoor de menschelijke ziel met haar geestelijk leven moet bestemd zijn. Aristoteles daarentegen voelt zich in onze menschenwereld volkomen thuis. Alles wat zich hier aan zijn blikken vertoont, het schoone zoowel als het leelijke, het goede zoowel als het kwade, het ware zoowel als het onware, is voor hem een welkom kennis-materiaal, dat hem steeds opnieuw het genot van een gedésinteresseerd begrijpen, doorgronden en verstaan smaken doet. Al mogen in bijzonderheden gegronde bedenkingen kunnen worden geopperd, in het algemeen is toch volkomen juist de beroemde karakteristiek die Goethe van beide denkers (in zijn *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*) gegeven heeft.

„Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige was er mitbringt und was ihr so Noth thut, freundlich mit zu theilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wieder theilhaft zu werden. Alles was er äussert, bezieht sich auf ein Ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag.

Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, schichtet sie auf, und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obeliscen, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht''.

Voor Aristoteles zijn de Grieken het uitverkoren volk, bestemd om aan de menschheid de echte geestelijkheid, het ware geestelijke leven (van den *βίος θεωρητικός* en *πολιτικός*) te openbaren. Maar toch, wel beschouwd, is weer niet *elke* vrije Griek tot deze hoogste geestelijke vrijheid geroepen en in staat.

De uitverkorenen vormen in werkelijkheid een betrekkelijk kleine élite van menschen, die intellectueel voldoende begaafd zijn en zekere „uiterlijke goederen'' bezitten. Alleen deze kunnen hun bestemming, het einddoel van alle menschelijk handelen, nl. het levensgeluk, bereiken. Terecht zegt dan ook Wilhelm Herrmann: „Die nikomachische Ethik ist daher nicht eigentlich eine Ethik, sondern die Darlegung der Lebensweisheit eines feingebildeten und gut situierten Mannes''.

Het heele levensgeluk der vrije Grieken berust op het instituut der slavernij. De slaven zijn bestemd voor hen het vuile werk te doen. Van hen wordt dan ook in Aristoteles' ethiek weinig notitie genomen. En waar hij het doet, geraakt hij in tegenstrijdigheden en begeeft zich (door den nood gedrongen) in sofismen, goedpratend wat niet goed te praten is. De juridische rechtmatigheid der slavernij is volkomen in orde. Over hare ethische rechtmatigheid behoeft men zich derhalve geen scrupules te maken. Sommige menschen heeft de natuur zelve, door hun dezen bepaalden aanleg te geven,

tot slaven bestemd. Willen zij dit toch niet zijn, dan hebben de hooger aangelegden het volle recht, hen tot slaven te maken. In het VIII^e boek der Eth. Nik. (1161 B) werpt hij de vraag op, of er tusschen een slaaf en een vrije, zijn heer, vriendschap bestaan kan. En hij antwoordt: „een vriendschapsverhouding bestaat er tot het levenlooze evenmin als een rechtsverhouding. Maar ook niet tot een paard of rund, of tot een slaaf, *inzooverre hij een slaaf is*. Want hier ontbreekt elke gemeenschap (*κοινωνία*); de slaaf is een bezielde werktuig, zooals het werktuig een onbezielde slaaf. In zooverre hij dus slaaf is, is geen vriendschap met hem mogelijk, wel echter in zooverre hij een mensch is. Want elk mensch, kan men zeggen (*δοκεῖ*!) staat in een rechtsverhouding tot elken mensch, die wet en verdrag met hem gemeen hebben kan, en daarmede is een vriendschapsband mogelijk, in zoover de slaaf een mensch is”.

Ook hier blijkt weer het empiristische in Aristoteles' ethiek, zijn gebonden-zijn aan (en uitgaan van) feitelijk gegeven rechtsverhoudingen. Hij kon niet vermoeden, welk een geweldigen stoot zijn aristokratisch-eudaemonistische zedeleer reeds na weinig eeuwen krijgen zou van een geheel anders-georiënteerde levensopvatting, nl. de christelijke, ontstaan in een levensgemeenschap van onaanzienlijke, onontwikkelde, voor het theoretische kennen weinig voelende, lieden, waarvan de door Aristoteles nauwelijks als menschen erkende slaven een belangrijk onderdeel vormden.

In hun denkenden geest leefde het besef van den eisch eener onvoorwaardelijke gehoorzaamheid. Maar dit was geen gehoorzaamheid aan empirisch bepaalde aardsche machten. Ook zij hebben waarlijk zich *vrij* geweten, wanneer zij het „wilsbesluit” namen zich liever te laten dooden dan aan den keizer te offeren. In deze vrijheid wisten zij zich gebonden aan een Wil, een Gezag, die niet van „*deze wereld*” stamden.

TWEEDE HOOFDSTUK.

HET KENNISBEGRIIP IN DE FILOSOFIE DER MIDDENEEUWEN.

Inleiding.

Ook de Middeneeuwsche denkers werden verontrust door de fundamenteele vraag der wijsbegeerte: welke functie vervult in ons geestelijk leven het theoretische kennen en het discursieve denken, de (aan het woord gebonden) menselijke rede, die zich beweegt binnen de tegenstellingen: waar en onwaar, enkel-bijzonder, mogelijk, werkelijk en noodwendig; en die onvermijdelijk opereert met het begrip van het Absoluut Zijnde (het Unbedingte, het „an sich’’) De drie allerhoogste (het geheele denken beheerschende, al het lagere bepalende) begrippen zijn: God, Natuur (Wereld) en Menschenziel. In welke verhouding staan deze tot elkaar? Alle drie wijzen zij op een werkelijkheid. Maar terstond schijnt een principieele onderscheiding gemaakt te moeten worden. Er is een werkelijkheid op zichzelf en een werkelijkheid voor ons kennen. De „unbedingte’’, van ons onafhankelijke werkelijkheid is voor de Middeneeuwsche denkers de God van het christelijk geloof. Maar ook de „bedingte’’ werkelijkheid, die der natuur en der menschenziel, is toch „een soort’’ werkelijkheid. God is de grond der wereld en de grond van de menschenziel met haar werkelijkheids-bewustzijn. Ook *onze* werkelijkheid moet dan toch iets van God *in* zich hebben. Bloote *schijn* kan zij niet wezen, en nog veel minder een Niets. Welke soort van realiteit komt haar dan toe?

Tot groote moeilijkheden leidt al dadelijk de onvermijdelijke abstractie: de in ruimte en tijd „existerende” werkelijkheid, aangeduid door de twee termen Natuur en Wereld. De als van ons onafhankelijk gedachte ruimtelijke natuur met haar bepaalde wezen kan nog gemakkelijk als uit het Wezen Gods voortvloeiend opgevat worden. Maar in haar ontplooit zich ook de Geschiedenis, de samenhang der menschenzielen, die toch tegenover God een eigenaardige zelfstandigheid behouden, aan wie „vrijheid”, een „eigen” wil toekomt. De menschelijke geschiedenis is nu echter het tooneel van de dwaling en de zonde. Van deze laatsten kan toch God de grond niet zijn! De ruimtelijke werkelijkheid *in haar geheel* is zooals zij *moet* zijn. Zij heeft een immanente, ten slotte op Gods wil berustende, noodwendigheid. Maar in de wereld der menschelijke geschiedenis is zoo oneindig veel, wat geheel anders *moest* zijn, dan het is. In de menschelijke geschiedenis werkt niet alleen het goddelijke en het redelijke, maar, naar het schijnt, ook het anti-goddelijke, anti-redelijke. De wereld is het, die den Christus verworpen en gekruisigd heeft. Hier krijgt dus de term „wereld” een ongunstige bijbeteekenis. De wereld ligt in het Booze. Haar „zijn” is iets wat te niet gedaan, wat overwonnen worden moet.

Wanneer men de hierboven opgeworpen vragen naar de verhouding van God (als wereldgrond) tot Natuur en Menschenziel *metafysisch* noemt, *en metafysika* de wetenschap, die op deze vragen een afdoend antwoord zoekt te geven, dan was de Middeneeuwsche Scholastiek overtuigd de eenige ware metafysika te bezitten. Zij meende ten aanzien der genoemde verhouding niet alleen levenszekerheid, maar ook een volkomen logisch inzicht te hebben.

Beslissend was hier de positie der christelijke kerk, als het ware de ééne electrische centrale, door wier stopzetting de geheele cultuur van Europa (in haar wetenschap, kunst, sociaal en politiek leven) tot stilstand zou gebracht zijn. Deze kerk,

hoe vreemd het ook moge klinken, was ontstaan uit niets anders dan uit datgene wat een klein getal eenvoudige, ongeletterde, onontwikkelde handwerkers en visschers gedurende een klein deel van den tijd *aan* en *door één* bepaalden individueelen mensch *doorleefd* hadden. ¹⁾ Deze personen, die met den persoon Jezus Christus in onmiddellijke aanraking geweest waren, die zijn woorden gehoord, zijn gedragingen tegenover de menschen bijgewoond, zijn kruisdood aanschouwd hadden, verkondigden datgene wat zij in hun zielen daarbij ervaren hadden, als een „blijde boodschap” (evangelium) aan anderen, die tegelijk met hen leefden, en deze weer aan de later geboren en, en zoo aan de gansche menschheid. Door de woorden en daden van dezen eenigen mensch, die geheel anders *sprak* en geheel anders *was* dan alle overige menschen, waren God en wereld voor hen iets geheel anders geworden. Door hem en aan hem hadden zij God geheel anders leeren zien, dan zij Hem tot dusver gezien hadden. Door Jezus Christus, en uitsluitend door hem, had God hun iets van Zijn diepere wezen geopenbaard, van zijn Wezen niet „an sich”, maar met betrekking tot de menschheid en hare geschiedenis. Met deze geheel eenige persoonlijkheid was een keerpunt, een *krisis* voor de menschheid ingetreden, een krisis van de hoogste beteekenis voor het heil der zielen in alle toekomst. Het vorige had nu afgedaan, plaats makend voor iets tot dusver ongehoords. Het Oude Verbond was vervangen door het Nieuwe. In Jezus Christus had God een belofte gedaan, en daar Hij „trouwe houdt tot in eeuwigheid”, kan de menschheid nu zeker zijn, dat Hij zich ook voor het vervolg door deze belofte „gebonden” (aan de menschheid „verbonden”) zal achten. Van nu af is het Koninkrijk Gods in deze wereld. Jezus Christus had tot zijn eerste vrienden gesproken van

¹⁾ Men leze vooral wat Emil Brunner in zijn werk „Der Mittler” pg. 162 vgl. hierover opmerkt.

God, als zijn vader, die hem liefhad; van zichzelf, als den Zoon Gods, en van de menschen, als eveneens in hun zieleven van oneindige waarde zijnde en door God met onuitsprekelijke liefde bemind wordend; voor wie Hij nu niet meer alleen wilde zijn: de Heilige, de onverbiddelijke veroordeelaar hunner zonden, maar de Vader, die Zijn „verloren” kinderen tot zich terugroept in Zijn heerlijk huis. Hij had tot hen gesproken met absolute zelfverzekerdheid, als „macht-hebbende”, als met een geheel eenige volmacht bekleed. En zij waren door zijne woorden en daden zoo overweldigd, dat zij niet anders dan hem vertrouwen (*gelooven*) konden. Hun geloof bewees zijn gegrondheid door de ongekende blijdschap en levenszekerheid die nu hun harten vervulde. Zij *wisten* nu, onmiddellijk, dat een ondraaglijke last van wanhoop en ellende van hen was weggenomen, hun „schuld” tegenover God was verzoend. Het onmogelijke was nu onbetwifelbare werkelijkheid geworden. Want de mensch, die met zijn leven vollen ernst maakt, die dus de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de zedewet als een rechtmatig aan hem gestelde eisch erkent, en diensengevolge gekweld en benauwd wordt door het bewustzijn niet alleen van zijn eigen zonde en schuld, maar ook van die der menschheid, waarin hij wortelt — deze moet het als het onmogelijkste voelen van wat bestaan kan, dat ooit de geringste verkeerdheid ongedaan, ooit de kleinste zonde weer goedgeemaakt kan worden; dat de zielen, die een zondeschuld op hun geweten hebben, ooit door eigen kracht die schuld zouden kunnen vernietigen, die zonde uitwischen. En nu was dit wonder, dit onmogelijke, toch geschied! Die eerste christenen voelden zich van hun schuld bevrijd. Even onvoorwaardelijk als God hen vroeger veroordeelen moest, hen tot de Hel, het absolute gescheiden-zijn van Hem, moest verwijzen, — even onvoorwaardelijk had Hij nu hun zonden uitgedelgd en hen weer in Zijn gemeenschap opgenomen. In naam van God, in opdracht van God, had Jezus Christus hun

nu hun schuld vergeven. Hoe kon het anders zijn, dan dat hun, sprekende van dezen oorsprong hunner zekerheid en blijdschap, vanzelf de namen Verlosser, Heiland, Heer, Middelaar (*μεσότης*) en (in hun Joodsche gedachtensfeer) de naam Messias op de lippen kwamen!

Het spreekt ook vanzelf, dat voor hen de werkelijkheid (en daarmee de functie) van Jezus Christus met zijn kruisdood niet een einde had genomen. Neen, Hij is na dien kruisdood weer opgestaan, en leeft voort met dezelfde functie, die hij gedurende zijn verschijning op aarde vervulde. Zijn leven, sterven en opstanding waren immers geen empirische feiten, als alle andere, maar goddelijke daden met kosmische beteekenis. Evenals hij uit de hoogere wereld in onze wereld is ingetreden, zoo is hij na zijn dood weer daarheen teruggekeerd. En hij werkt nu na zijn opstanding in deze wereld voort als een levende kracht, nl. direct in de harten van degenen die in Hem gelooven, zijn gemeente (aan wie als Trooster de Heilige Geest geschonken is), en door deze indirect in de overige menselijke geschiedenis.

Met het nieuwe christelijk geloof correspondeert een nieuwe, christelijke zedelijkheid, de zedelijkheid der liefde en der hoop. Niet alsof de oude zedelijke geboden nu zouden opgeheven zijn. Zij zijn niet opgeheven, maar zij zijn „vervuld”, dat wil eigenlijk zeggen: zij zijn als voorschriften (als Wet) overbodig geworden. Hoe zou het ook anders kunnen. Voor den christen is het zwaartepunt geheel verplaatst. Hoewel levend in deze wereld, heeft hij toch bij al zijn handelingen niet deze wereld op het oog, maar die andere wereld, die het Koninkrijk Gods heet.

De eigenlijke drijfveer van al de handelingen van den christen is zijn liefde tot God. En deze bestuurt hem dus ook in zijn handelingen tegenover zijn medemenschen, zijn „naasten”. Het hoogste gebod is: „heb God lief boven alles en uwe naasten als u zelve”. Maar is dit eigenlijk nog een „gebod”

te noemen? Is het niet iets, dat vanzelf spreekt? Voortreffelijk is deze veranderde geesteshouding uitgedrukt door Karl Heim wanneer hij spreekt van den „Affekt der Hingabe an Gott”. „Luther war es ja schon in seinen Klosterkämpfen aufgegangen: Gott könnte nur an einer Liebe gefallen haben, die *ganz zwanglos* aus innerster Freiwilligkeit und *Freudigkeit* Gott entgegeneilte, an einer Liebe von ganzem Herzen und von ganzer Seele. Das Wunder, dasz Gott mich, den Sünder, ohne all mein Verdienst und Würdigkeit aus dem Elend heraushebt, das ist in der Tat das Einzige, was diesen Affekt in einem Menschen hervorzurufen vermag, diese *überströmende Dankbarkeit*, die wir mit aller gesetzlichen Anstrengung nicht in uns zu erwecken vermöchten. Es ist das Verlangen, etwas Auszerordentliches zu tun, mehr als was irgendein Gesetz vorzuschreiben vermag. Ein Mensch, dessen Seele voll ist von überströmender Dankbarkeit . . . möchte am liebsten *etwas Unmögliches* tun, und zwar — das ist ja bei allem so, was der Mensch im Affekt tut — er reflektiert gar nicht über das, was er tut; er hat gar nicht das Bewusstsein, dasz er etwas Besonderes leistet. Die linke weisz nicht, was die rechte tut. Es ist ein *selbstvergessenes* Handeln, bei dem man sich seiner Tat nicht bewusst is. „Der Glaube fragt gar nicht, ob gute Werke zu tun seien; er hat sie schon getan’.”

In dezen zin moeten ook de zaligsprekingen en de zoogenaamde voorschriften der Bergrede opgevat worden. Wij hebben hier niet te doen met een bepaalde casuïstiek, met een aantal nieuwe geboden, die veel „strenger” zouden zijn dan die der gewone zedelijkheid. Neen, hier is alleen sprake van de eischen, welke diegenen aan zichzelf stellen, die God liefhebben boven alles en dus den wil hebben zich onvoorwaardelijk aan Zijn Wil te onderwerpen.

Door het „geloof” der onderling nauw verbonden eerste christenen ontstonden de eerste christelijke gemeenten. En uit die eerste christelijke gemeenten ontwikkelde zich lang-

zamerhand de Christelijke Kerk. Nu kon het niet uitblijven: bij het pogen aangaande het fundamenteel *nieuwe* der verkregen levenszekerheid tot klare bewustheid te komen, bij den onafwijsbaren eisch, de blijde boodschap steeds verder in de Joden- en Heidenwereld voort te dragen, in den strijd tegen de oudere, deze levenszekerheid bedreigende wereld- en levensbeschouwingen, *moest* zich een bepaalde *dogmatiek* vormen,

„Das Christentum ist die Religion, in welcher die Kraft zu einem seligen und heiligen Leben gebunden ist an den *Glauben* an Gott als den Vater Jesu Christi. Sofern dieser Gott als der allmächtige Herr des Himmels und der Erde geglaubt wird, schlieszt die christliche Religion eine bestimmte *Erkenntniss* Gottes, der Welt und des Weltzweckes ein; sofern sie aber lehrt, dasz Gott nur in Jesus Christus vollkommen erkannt werden kann, ist sie von geschichtlichem Wissen nicht zu trennen. Der Trieb, in *Glaubenssätzen* den Inhalt der Religion zusammenzufassen, ist dem Christentum somit ebenso wesentlich wie das Bestreben, diese Sätze in Bezug auf die Welt-erkenntniss und die Geschichte als die *Wahrheit* zu erweisen. Dazu stellt der universale und überweltliche Charakter der christlichen Religion ihren Bekennern die Aufgabe, einen Ausdruck für sie zu gewinnen, der von den Schwankungen der Natur- und Geschichts-erkenntniss nicht betroffen wird, resp. sich gegen jede mögliche Erkenntniss zu behaupten vermag. Das Problem, welches hier entsteht, lässt aber keine vollkommene Lösung zu. Denn alle Erkenntnisse sind bedingt, die Religion aber will ihr Unbedingtes auch in der Sphäre der Erkenntniss zum Ausdruck bringen. — Der bisher eindrucksvollste Lösungsversuch ist der, den der Katholizismus gemacht hat und den die Reformationskirchen, wenn auch mit sehr grossen Vorbehalten, übernommen haben. Es wurde hier der Ursprung einer Reihe christlicher und vorchristlicher Schriften, sowie mündlicher Ueberlieferungen als göttlich angenommen; es wurden aus ihnen *begrifflich formulirte*,

für eine wissenschaftliche-apologetische Behandlung ausgeprägte, *unter sich zusammenhängende* Glaubenssätze abstrahiert, die die Erkenntnis Gottes, der Welt und der Heilsvoranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalt haben und auf die Beseeligung der Menschen abzielen. Dieser Komplex der Glaubenssätze (Dogmen) wurde nun als der *Inbegriff* des Christentums proklamiert, dessen gläubige Anerkennung von jedem mündigen Gliede der Kirche gefordert werden müsse und zugleich die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit sei. Mit diesem Inbegriff nahm die christliche Gemeinschaft eine bestimmte, vermeintlich unerschütterliche Stellung zu der Welterkenntnis und Geschichte ein, brachte ihren religiösen Glauben an Gott und Christus zum Ausdruck und gab, indem sie alle ihre Glieder an die Glaubenssätze band, doch dem denkenden Teile derselben einen Stoff, der der weiteren Ausführung in unbegrenztem Maße fähig ist". (Harnack).

Wij hebben hier inderdaad een der allermoeilijkste problemen, waarmede het theoretische (empirisch-natuurwetenschappelijk, speculatief en historisch verklarende) denken worstelen kan en nog steeds in onze dagen te worstelen heeft. Dit probleem bestaat natuurlijk niet voor hen, die nooit door het Evangelie diep zijn ontroerd en dus niet in vollen ernst christenen willen zijn; in het bijzonder niet voor die (positivistische) geesten, die zich met hun denken en streven tot het leven in deze eindige wereld bepalen en tegenover het transcendent-goddelijke, dat ook door hen wel vaag als een realiteit erkend wordt, een skeptisch-agnostische houding aannemen. Maar het probleem is uiterst moeilijk voor die mannen der wetenschap, die de werkelijkheid willen begrijpen en tegelijk ernstig het christelijk geloof willen deelachtig worden.

Het christelijk geloof kan zich niet als een *bloot* menselijk weten, laat staan als een menselijke „opvatting” beschouwen. Het moet aanspraak maken op „absoluutheid”. Een nog hoo-

gere of diepere, eventueel later mogelijke „openbaring” moet het als een ongerijmdheid verwerpen. Het moet opeischen, postuleeren: de continuïteit en identiteit van een zeer specifiek menschelijk „doorleven” (in alle volgende menschengeslachten) met dat typisch-eigenaardige doorleven, dat het christenworden der eerste christenen bepaalde. Datgene, wat deze tot christenen maakte, deze bijzondere Godsopenbaring, moet onvoorwaardelijke, normatieve geldigheid hebben voor het geestelijk leven van alle mensen, tot in de verste toekomst. In hoe verschillende sociale en politieke omstandigheden deze ook mogen opgroeien, welke soort, welken graad van cultuur zij ook mogen bezitten, — zekere bepaalde persoonlijke, oorspronkelijke, altijd weer nieuwe en wonderbare, uit niets anders afleidbare levenservaringen moeten zij met die eerste christenen gemeen hebben. De christelijke gemeente kan niet anders dan verklaren: diegenen, die deze bepaalde levenservaring niet doorgemaakt hebben, mogen verder zijn wie zij willen, christenen mogen zij zich niet noemen.

Dit typische, deze kern, deze essentie van een wereld- en levensbeschouwing (wijsgeerig uitgedrukt: deze bepaalde opvatting van de verhouding tusschen objectiviteit en subjectiviteit) moet boven alle betwijfeling, alle veranderlijkheid en onzekerheid, verre verheven zijn, onwrikbaar vast staan en constant blijven. Platonisch gesproken: het christelijk geloof geeft zichzelf op, of het moet er aanspraak op maken: *ἐπιστήμη* en geen *δόξα* te zijn. —

De groote moeilijkheid voor de filosofen van professie, de filosoferende beoefenaars der natuur- en cultuurwetenschappen en die leken, die in hun denken zijn beïnvloed door de resultaten en de fundamenteele opvattingen der wetenschap van hun tijd, bestaat nu hierin: hoe dat „weten” van het christelijk geloof, dat de mensch niet in zijn macht heeft, dat hij niet methodisch-wetenschappelijk verkregen heeft, niet door de Zuivere Rede geleid, niet langs den weg der anamnesis door

bewust zoeken, zich verhoudt tot dat andere „weten”, dat hij zich door theoretisch denken naar aanleiding van het in ruimte en tijd gegevene (zeggen wij: op de „gewone” wijze) zelf heeft verworven, welks „ware oordeelen” dus reeds vaststaan, voordat die van het christelijk geloof gevormd kunnen worden.

Voor Sokrates en Plato was, zooals wij zagen, het op het menschelijke „zelf” en diens ethische kennis gerichte filosofeeren het hoogste wat een mensch in zijn bewustzijn hebben kan en in den grond reeds een religieuze daad. Was het voor hen reeds verbijsterend moeilijk over het geestelijk leven dat zij kenden, in discursieve begrippen correct te denken, en wat zij bezaten, als bezit te handhaven, waarlijk niet minder moet dit gelden van dat levensbesef, dat door het christelijk geloof wordt verkregen. De filosofie ontdekt het onvergankelijk, boventijdelijk Zijnde, dat aan al het in den tijd vervloeiende en te niet gaande in natuur en menschengestalt ten grondslag ligt. Maar het zoo gevonden Eeuwige moet door het christelijk geloof noodwendig opgevat worden als, om zoo te zeggen, nog weer van lagere orde, dan dat Eeuwige waarmede het zelf in aanraking komt. En nu wordt dit de moeilijke vraag: „hoe staat dat Eeuwige, dat de mensch uit zichzelf kent, tot dat Eeuwige, dat hij door eigen geesteskracht niet kennen kan?” 1)

1) „Nur von einem Tiefpunkt der Verzweiflung aus . . . nur von jenem tiefen Schacht aus, der unterhalb der Oberfläche des Lebens liegt, kann verstanden werden, was dieses Wort von der Vergebung durch Christus bedeutet. *Es hat gar keinen Wert, wissenschaftlich über die Frage zu streiten, ob Christus wirklich die Vollmacht hatte, dieses lösende Wort zu sagen.* Nur in der verzweifelten Lage eines Menschen, der angesichts des Todes unter der Last einer schweren Vergangenheit nach diesem Wort wie ein Versinkender nach einem Rettungsring greift, kann die Probe auf die Wahrheit desselben gemacht werden. Die ganze Botschaft der Apostel ruht auf der Gewissheit: Christus ist der einzige, der das kann, was kein Mensch kann, was im Munde eines unreinen Menschen eine gotteslästerliche Anmaszung wäre. Christus allein kann einem Menschen, der an sich selbst verzweifelt ist, die Last abnehmen, ihn von der Ver-

De eerste christengemeenten hadden aan een eigenlijke dogmatiek nog geen behoefte. Zij hadden het niet noodig, de „begrippen” die zij bij dat uitspreken noodwendig gebruikten, te ontleden en daarover theoretisch te reflecteeren. Was er in hun midden een Sokrates verschenen met den eisch, zich logisch rekenschap te geven van deze begrippen, zij zouden niet eens begrepen hebben, wat hij wilde, en zijn bemoeiingen, indien zij ze eenigszins begrepen hadden, zonder twijfel als schadelijk, en op zijn best als volkomen onnut, hebben afgewezen. Zij hadden geen tijd voor filosofeeren en theologiseeren; zij hadden wel wat beters te doen. Het einde dezer wereld met al hare wijsheid was bovendien „zeer nabij”.

Maar zoo kon het niet blijven. De eschatologische verwachtingen der eerste christenen met al hun schrik en hoop werden niet vervuld. De wereld duurde voort en de Kerk was genoodzaakt zich in deze wereld in te richten. Doordat steeds meer personen (en wel zeer heterogeen denkende, uit zeer verschillende kulturen stammende) zich bij de christelijke gemeenten aansloten, moest allerlei onzuivers en niet-essentieels zich met het zuivere en essentieele vermengen. Zoo werd de eisch steeds dringender, dat essentieele, de *conditio sine qua non* voor het behooren tot de gemeenschap, de „inhouden” van het geloof, scherper te bepalen. Vooral kwam het er op aan, positie te nemen tegenover de Joodsche Wet en de Grieksche Wetenschap. En weldra hoofdzakelijk tegen de laatste. Het werd nu de taak der christelijke theologie voor de geloofsinhouden — om nog eens weer Harnack te citeeren — „einen Ausdruck zu gewinnen, der von den Schwankungen der

zweiflung heilen und mit Vollmacht zu ihm sagen: „Dir sind deine Sünden vergeben, gehe hin in Frieden!” So oft in die Seele eines Menschen, der weisz dasz auch sein bestes Tun unrein und Empörung gegen Gott ist, dieses Wort wie ein Funke hineinfällt und zündet, so ist das ein absolutes Wunder Gottes. Denn es ist ja nichts in uns Menschen, was für Gott ein Anlass sein könnte, uns nicht zu verstossen, nichts, wodurch wir uns der Gnade würdig machen könnten” (Karl Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums*. 2e A. 1926).

Natur- und Geschichtserkenntniss nicht betroffen wird, resp. sich gegen jede mögliche Erkenntniss zu behaupten vermag". Daarbij stiet men nu weldra op bijna onoverkomelijke moeilijkheden. En hoe meer de theologische gedachtenarbeid voortschreed, des te meer vermenigvuldigden zich de kwesties en problemen. Het theoretische waarheids-begrip deed zich nu machtig gelden. De waarheid van het nieuwe, van wat eerst door Christus „verkregen" was, moest worden afgepaald tegen de waarheid, die men reeds bezat — want vóór Christus was de menschheid toch immers niet van *alle* werkelijkheids-kennis verstoken geweest — en tegen de „dwalingen", die zich als waarheid opdrongen. Door de aan het discursieve begrip eigene „beweging" werd men steeds verder gedrongen; tot het maken van steeds subtielere onderscheidingen en bepalingen genoodzaakt. Het dogma, oorspronkelijk bedoeld als „reine Darlegung des Evangeliums" werd onder de handen der theologen ongemerkt iets anders. Het begrip „geloof" werd meer en meer verintellectualiseerd.

Het kwam er nu op aan — zooals wij reeds opmerkten — de verhouding van God 1^e tot de wereld in ruimte en tijd, 2^e tot de individueele menschenziel en 3^e tot die gemeenschap van menschenzielen, die wij de menschenlijke geschiedenis noemen, in strenge begrippen uit te drukken. Zoolang men — zooals eerst geschiedde en voldoende was — deze verhouding *logisch* uiterst vaag laat, voelt men geen moeilijkheden. Maar, geeft men eenmaal aan de (nog niet gekritiseerde) Zuivere Rede één vinger, dan neemt zij spoedig de geheele hand.

Van buitengewone beteekenis is hier het begrip Tijd. Voor den blik der theoretische (op het fysische en metafysische gerichte en zich van het ethisch-praktische emancipeerende) rede strekt zich „de werkelijkheid" eindeloos ver uit naar twee richtingen, die van het verleden en die der toekomst. Met de begrippen Schepping en Wereldeinde kan zij niets

aanvangen. En evenmin met de voorstelling van een, met ethisch-praktische bedoelingen, het zieleheil der menschheid beoogend „ingrijpen” Gods in „deze” (ruimtelijk-tijdelijk immers tot in de geringste bijzonderheden „reeds” in haar wezen bepaalde) werkelijkheid.

Geheel anders staat hier de christelijke werkelijkheidsopvatting tegenover. Voor haar heeft God deze wereld *geschapen*, voortgebracht. God was er, voordat deze wereld er was. En Hij zal er zijn, ook wanneer het met deze wereld voorgoed gedaan is. De tijd behoort tot *onze* menselijke werkelijkheid, en niet tot de werkelijkheid Gods. — Maar eenigszins onzeker wordt men toch weer, als men het onontbeerlijke begrip van het „ingrijpen” Gods in onze werkelijkheid nader in het oog vat. *In* den Tijd heeft God dan toch Zijn daden verricht. Met den „eersten” mensch heeft Hij de menschheid in het aanzijn geroepen. Niet alleen de levens der groote, leidende persoonlijkheden (bv. een Mozes) maar ook die der gewone menschen liet en laat Hij voortdurend in den Tijd ontstaan en vergaan. In den Tijd, juist op dit moment en niet eer, zond hij Zijn Zoon in de wereld. En ook de ruimtewereld, met alles wat daarin is, verandert en gebeurt, houdt Hij „voortdurend” in stand. Is God dan toch niet in zekeren zin aan den Tijd gebonden? Dat aan de Ruimte, waarin alles tegelijk is, geen zelfstandig bestaan zou toekomen, dat zij van het diepste Wezen Gods slechts een soort uitvloeisel zijn zou, kunnen wij, al is het moeilijk, ons desnoods nog indenken. Maar dat aan den Tijd, met zijn absoluut (en dus ook voor God) onomkeerbare orde, tegenover Gods Wezen en Wil niet een onafhankelijke existentie eigen wezen zou, deze gedachte schijnt volkomen onaannemelijk. Had God de menselijke geschiedenis dan ook in een geheel andere, willekeurige volgorde kunnen doen afloopen? Kan zelfs God hetgeen gedaan is, ongedaan maken?

Tot groote moeilijkheden leidt ook de van het christelijk

geloof onafscheidelijke eschatologie. Eensdeels heeft het Koninkrijk Gods altijd bestaan. Andersdeels is het door Christus in onze wereld begonnen, ingetreden. Maar toch, geheel en al ingetreden is het ook weer niet. Ingetreden is het in de harten der Christenen, voor zoover zij Christus toebehooren. Maar die christenen leven ook in „deze” wereld. En in deze wereld is het Koninkrijk Gods „nog niet” ingetreden, al staat het ook onmiddellijk voor de deur. —

De formuleering der christelijke „waarheden” kon oorspronkelijk niet anders geschieden dan met behulp van de woorden der Grieksche taal, en wel met behulp van die algemeenste, hoogste termen, waaraan de wijsgeerige scholen reeds al hun logisch-metafysischen en psychologischen abstractie-arbeid besteed hadden (werkelijkheid, wereld, zijn en geschieden, ziel en geest, waarnemen en denken, weten, meenen en gelooven etc.). Hier moest dus de nieuwe wijn noodwendig in oude lederen zakken gedaan worden.

Wat de geloovige christenen van het geestelijke leven ethisch-praktisch ervaren hadden, moest bij de formuleering en fixeering der essentieele geloofs-inhouden wel uitgedrukt worden in een stelsel van woorden, dat correspondeerde met een geheel van de hunne afwijkende geesteshouding, nl. de intellectueel-theoretische, die het ethisch-praktische noodwendig als iets secundairs behandelt. Deze theoretische geesteshouding was reeds principieel aangenomen door de eerste Ionische wijsgeeren, toen zij, de mythologische werkelijkheids-opvatting en werkelijkheids-verklaring prijsgevend, hun fundamenteele begrip der *φύσις*, der ééne *alomvattende* natuur opstelden. Met dit natuurbegrip proclameerden zij, zonder zich daarvan nog bewust te zijn, de autonomie en souvereiniteit der theoretische Rede.

Natuurlijk staat de zaak niet zoo, dat er in datgene wat niet-christenen en christenen in woorden over de werkelijkheid uitspraken (van de werkelijkheid in begrippen praediceerden)

niets gemeenschappelijks zijn zou. Hoe zouden de christenen anders voor het uitdrukken hunner levenservaring de reeds „bekende” woorden hebben kunnen gebruiken! Ongetwijfeld hadden Parmenides, Empedokles, de Pythagoraeërs, Sokrates, Plato, de Stoici en Plotinus reeds allerlei „metafysische” gedachten uitgesproken, die met de christelijke levens- en wereldbeschouwing verwant waren. Maar juist in dat gemeenschappelijke lag de groote moeilijkheid en het groote gevaar. Daaraan knoopte zich de geweldige denkarbeid der volgende eeuwen. Al dadelijk werd de tegenstelling tusschen die „kennis” die de mensch aan zichzelf te danken heeft, die hij door „eigen” waarnemen en denken verkrijgt, en die kennis die hem direct door God geschonken wordt, — dus de tegenstelling tusschen Rede en Openbaring, wetenschap en geloof, — zeer onzuiver opgevat.

Het heeft ongetwijfeld iets zeer bedenkelijks, te spreken van *de* Middeneeuwen en *de* Middeneeuwsche filosofie, alsof wij hier te doen hadden met één homogeen geheel. Er zijn hier zeer zeker onderling sterk afwijkende gelijktijdige stroomingen en successieve perioden te constateeren. Naast de zich meer en meer aan Aristoteles orienteerende Scholastiek vinden wij de door het Neo-Platonisme (van Augustinus en den pseudo-Dionysius) beïnvloede Mystiek. Behalve denkers en scholen die geheel opgingen in uiterst abstracte, logisch-metafysische begripsbepalingen, vinden wij meer positivistische denkers en scholen, die aandrongen op „ervaring” en natuurstudie. Niet overal heerscht het theïstische Godsbegrip; ook het pantheïsme doet zich gelden. Van groot gewicht is ook, dat aanvankelijk van Plato's geschriften zoo goed als niets, en van die van Aristoteles zeer weinig bekend was; dat eerst door de Arabieren en de Joden de geheele Aristoteles (en daarmee zijn natuurwetenschappelijke werken) onder de aandacht der geleerden gebracht werd.

Maar over 't geheel genomen zijn er toch twee dingen, waarin al die nog zoo uiteenlopende scholen, stroomingen en perioden overeenstemmen: 1^e hun overtuiging van de onmisbare beteekenis, de onbetwifelbare hoogste waarde der Roomsch-Katholieke Kerk voor het geheele geestelijk leven der menschheid en het daarmee ten nauwste verbonden geloof aan de waarheid harer dogma's en 2^e hun streven om met behulp van het denken (de Rede en haar „natuurlijk licht") den zin van deze dogma's steeds beter te verstaan.

Wij hebben voor ons doel niet noodig, op al die verschillende scholen en stroomingen nader in te gaan. Allerlei gewichtigs moeten wij, als voor ons van secundair belang, ter zijde laten. Alleen op een paar hoofdpunten kunnen wij de aandacht vestigen.

Achtereenvolgens beschouwen wij kort: 1^e de eerste propaedeutische periode, in wier middelpunt de strijd over de Universalia staat; — 2^e het hoogtepunt van de Scholastiek, de harmonie van wetenschap en geloof in het Thomisme; — en 3^e de geleidelijke versterking dezer harmonie in den overgang tot de Renaissance.

§ 1. Het Probleem der Universalia.

Door Neo-Platonische en Aristotelische traditie heerschte reeds in de eerste periode der Scholastiek de overtuiging, dat het *eigenlijke* wezen der werkelijkheid bestond in een samenhang van algemeene (en dus: onaanschouwelijke, onzinnelijk-onstoffelijke, boventijdelijke, zichzelf eeuwig gelijkblijvende) „wezenheden". Noodwendig moest nu de vraag opgeworpen worden: „hoe staat deze wereld van (in bepaalde begrippen op te vatten en door bepaalde woorden aan te duiden) algemeene entiteiten (universalia) tot de direct zinnelijk-gegevene, aanschouwelijke werkelijkheid, de wereld der enkele (in den

tijd ontstaande en vergaande, in hun toestanden en gedragingen wisselende, zich veranderende) dingen en — personen?"

Hetzelfde fundamenteele probleem vonden wij — zooals wij reeds aanduiden — in de Grieksche Filosofie in den strijd van Plato tegen de eenzijdige Sokratici, met name de Cynici, en verder in de discussie tusschen Peripatetici, Akademici en Stoici. — Maar in de M. E. filosofie was de behandeling van dit probleem nog veel moeilijker en gecompliceerder.

In de eerste plaats is hier van gewicht datgene waarop Windelband opmerkzaam maakt: „Die Erneuerung des Problems geschah (im Mittelalter) unter wesentlich ungünstigeren Verhältnissen. Die Griechen besaßen, als ihnen diese Frage auftauchte, eine reiche Fülle *eigener* wissenschaftlicher Erfahrung, und einen Schatz sachlicher Kenntnisse und Einsichten, der sie, wenn auch nicht immer, so doch meistens und im Ganzen davor bewahrte, die Discussion lediglich auf die formal-logische Abstraction hinüber zu spielen. Gerade dies Gegengewicht aber fehlte der mittelalterlichen Wissenschaft, zumal in ihren Anfängen, und deshalb hat sie sich mit dem Versuche, aus bloß logischen Ueberlegungen ihre Metaphysik zu constituieren, so lange im Kreise herum drehen müssen”.

Maar hier komt nog iets anders bij, wat misschien van nog grootere beteekenis is. In het Grieksche volk als geheel waren zonder twijfel nog geheel andere geestesstroomingen, waarin het vage geloof aan iets absoluut-transcendents en een behoefte aan verlossing van „deze” wereld zich deed gelden. Maar de theoretici, de filosofen, waren over 't algemeen sterk „diesseitig” geörienteerd. Bij hen — als wij Plato en Plotinus niet mederekenen — vloeiden God en Wereld, Natuurfilosofie en Metafysika, ineen. Wanneer zij tot het diepere wezen der Natuur trachtten door te dringen, waren zij overtuigd daarmede tot het wezen Gods nader te komen.

In de christelijke dogmatiek was echter iets, wat de scholastici (en mystici) er altijd weer toe moest drijven, op de werkelijkheid in ruimte en tijd uit de hoogte en met een zekere geringschatting neer te zien. Deze aardsche wereld is immers het tooneel der zonde en der dwaling, de wereld van het vleeschelijke, van zinnelijkheid en verdorvenheid. Het rijk der wereld — zoo leert Augustinus' eschatologie — is bestemd om eindelijk te verdwijnen en over te gaan in het rijk des hemels. Daarmede is aan de *natuurwetenschap* elke prikkel om steeds verder te komen, ontnomen. De empirische *natuurkennis* die wij bezitten, is voor de behoeften der praktijk van dit miserabele aardsche leven voldoende. Bovendien: in principe bezitten wij reeds alle natuurkennis. Wij *hebben* immers in onze algemeenere en algemeenste natuurbegrippen (waaronder *al* het bijzondere en enkele kan gesubsumeerd worden) reeds het essentieelste der natuur gegrepen. Nooit kan zich in het bijzondere en enkele iets voordoen, waarop wij al niet door onze algemeene begrippen als 't ware gerekend hebben, iets wat met onze algemeene kennis in strijd zou kunnen geraken!

Intusschen, deze verheerlijking van het algemeene wordt toch weer door andere overwegingen sterk getemperd. Al moge ook, filosofisch-theoretisch beschouwd, het wezen der werkelijkheid in algemeene samenhangen opgelost worden: direct voor ons leven interesseeren ons deze neutrale bloedeloze samenhangen toch maar zeer betrekkelijk. In ons dagelijksch menschelijk leven hebben wij elk uur, elke seconde te doen met het enkele en concrete, met de afzonderlijke individuele dingen en personen. Hier voelen wij niet onmiddellijk het belang van het algemeene, maar wel van het enkele. De enkele dingen en personen zijn ons nuttig; zij zijn het, die onze ethische, aesthetische en religieuse ontroering wekken. Het algemeene, het bloot gedachte, kunnen wij niet eigenlijk bewonderen en liefhebben, maar wel dit landschap, dit kerk-

gebouw hier en nu, wel dezen éénigen Heiland, deze individuele ouders, vrienden, heiligen, bisschoppen, veldheeren en koningen!

Wanneer wij in onze 20^e eeuw, na allen sedert dien verrichten subtielen gedachtenarbeid, de denkinstrumenten beschouwen, waarmede de Middeneeuwsche filosofen meenden het probleem der Universalia (d.i. het probleem van de verhouding van Denken en Werkelijkheid, Denken en Waarneming) te kunnen aanpakken, dan treft het ons, hoe onbehouden en grof deze begrippen waren. Wij krijgen denzelfden indruk, als wanneer wij iemand met de hamers en tangen van een hoefsmid een horloge zouden zien uit elkaar nemen of de deelen er van weer in elkaar zetten. Het verbaast ons, dat die wijsgeeren er zoo weinig van voelden, welk een logische chaos er nog lag achter die woorden, die zij zoo onbevangen hanteerden. Zij redeneerden er met hun uiterst vage en veelzinnige termen maar op los. Er ligt echter — hierin heeft Hegel volkomen gelijk — in het „begrip” een „beweging”, en immanente dialektiek, die den echten denker steeds verder drijft, in steeds toenemende onrust en spanning houdt.

Ook in de Scholastiek moest men de vaagheid der gebruikte begrippen steeds meer bemerken en er steeds meer aanstoot aan nemen; men moest aldoor denk-lacunes ontdekken, altijd moeilijker problemen voelen, naarmate datgene, wat eerst nog alleen schemerachtig voor den geest zweefde, vastere en klaardere vormen aannam.

Wat eerst aan onzen tijd ten volle bewust geworden is, zòò, dat wij dit inzicht op klare begrippen vermogen te fundeeren: dat er zekere dingen zijn, waarvan niet alleen de Natuurwetenschap maar ook de Wijsbegeerte af blijven moet; vragen, waartegenover deze twee machten met hunne hulpmiddelen en methoden absoluut machteloos staan — dat zagen de Middeneeuwsche denkers in het geheel niet in, al hadden zij daarvan ook een vaag en onklaar beseef. Zoo

wierp men oplosbare en toelaatbare en dus wetenschappelijke vragen met onoplosbare, ontoelaatbare en dus onwetenschappelijke problemen dooreen. Men wist niet, wat de filosofie wel, en wat zij niet *mag willen* bewijzen, begrijpen en verklaren. Men wist niet, wat filosofisch bewijzen, begrijpen en verklaren in den grond beteekent. En juist dit maakte de discussies der Scholastiek zoo hopeloos verward en — over 't geheel — onvruchtbaar!

De oorzaak van alle verwarring was deze, dat het begrip der Idee, in zijn oorspronkelijken kenkritischen Platonischen (en niet: Neo-Platonisch-metafysischen) zin, geheel was verloren gegaan. En de denkers, die dit bepaalde Idee-begrip niet kennen, moeten noodwendig vervallen in die afbeeldingen- en impressie-theorie, die met een vaag werkelijkheids- en kennisbegrip onverbrekkelijk verbonden is. Kennen wordt dan onvermijdelijk, zooals wij reeds meermalen opmerkten, een (in voorstellingen en begrippen) *afbeelden* — in ons — van een „an sich” bestaande (existerende) werkelijkheid, die hare beelden in onze zielen *indrukt*. Heeft men zoo datgene, wat de natuur, de ruimtelijke werkelijkheid uit zichzelf doet (en waarbij wij dus geheel passief blijven) op verkeerde wijze geïsoleerd, dan is het eigenlijk vergeefsche moeite te willen vaststellen, wat wij (wij zelf, met ons denken) actief tot onze kennis bijdragen. Dan kan ons ook Augustinus' principe van de zelfverzekerdheid van het bewustzijn, de directe gewisheid der innerlijke waarneming, niet verder helpen. Al moge men dan ook vasthouden, dat alleen aan God een absolute existentie toekomt, onvermijdelijk krijgt dan ook de ruimte-wereld een soort existentie die bedenkelijk veel op een absolute gelijkt. En daarmee wordt de fundamenteele tegenstelling tusschen theoretische (waarnemings) en praktische (doelstellingen) kennis verdoezeld. —

Die Middeneeuwsche denkers, die den strijd over de Universalien voerden, waren, evenals Aristoteles, overtuigd, dat wij

menschen, op de concrete, enkele, in een zinnelijke waarneming hier en nu gegeven natuurdingen, onze algemeene begrippen in oordeelen toepassend of aanwendend (van een S een P praediceerend), in deze oordeelen feitelijk een vrij adaequate kennis van die natuurdingen bezitten. Wij weten volgens hen, dat wij, met het begrip, het wezen van een *stuk* der ruimtewereld in ons hebben. Wij weten dus dat wij het begrip rechtmatig in ons verkregen hebben, d.w.z. dat ons weten een weten is. A fortiori weten wij derhalve wat weten is. Wij hebben hier niet te doen met een vraag, laat staan met *de* fundamenteele vraag aller filosofie. Neen, wij bezitten hier een zekerheid, waarop wij bij al ons redeneeren en bewijzen mogen steunen. Twee dingen staan immers onwrikbaar vast: 1^e er *zijn* (existeeren) onafhankelijk van ons en ons kennen, in „de werkelijkheid” bepaalde dingen, bv. zulke dingen als „honden”; — 2^e wij *hebben* begrippen *van* die dingen, bv. het „begrip hond”. Hoe zouden wij dan in dit begrip dat ding, dat stuk der werkelijkheid dat hond *is*, niet kennen! Met het volste recht mogen wij dus in een oordeel uitspreken „dit hier en nu zinnelijk waargenomene *is* een hond”.

Deze denkers voelden er niets van, hoe zij hier werden misleid door de constantie, de onveranderlijkheid van het, op een begrip heenwijzend, gesproken of geschreven *woord*. Zij zagen niet, dat een bepaald (beperkt) begrip niets anders zijn kan dan een antwoord op een bepaalde (beperkte) *vraag*, en dat het „hier en nu zinnelijk gegevene” slechts uitgangspunt is (of aanleiding) tot verschillende zeer uiteenlopende, zich in het oneindige verliezende, vraag-richtingen, en dat van deze de natuurkundige er slechts één is. —

Nemen wij — de geweldige moeilijkheden die er liggen in de woorden „dit hier en nu” voorloopig niet onder de oogen ziende — eens aan, dat er in mijn ziel hier en nu eenanschouwelijke voorstelling voorhanden is, in welke de opvat-

ting van een zekere ruimtelijke uitgebreidheid en van bewegingen-in-den-tijd samengesmolten. (tot een eenheid verbonden) zijn met zekere kleur-, tast-, geluidgewaarwordingen. Ik kan dan ten aanzien van dit in mij voorhandene 'hier en nu' zeer verschillende dingen *vragen*, en, op die vragen antwoordende, met behulp van zeer uiteenlopende algemeene begrippen, zeer verschillende oordeelen uitspreken. Ik kan bv. oordeelen: „dit hier en nu is een ding”, „dit hier en nu is mijn voorstelling”, „dit hier en nu is een hond”, „dit hier en nu is mijn eigendom”, „dit hier en nu is mooi”, „dit hier en nu is een deel van de schepping Gods”. Wij hebben hier succesievelijk te doen met 1^e de zoogenaamd metafysische, 2^e de psychologische, 3^e de natuurkundige, 4^e de juridisch-ethische, 5^e de aesthetisch-artistieke, 6^e de godsdienstig-geloovige vraagrichting (en een met die verschillende vraagrichtingen corresponderend verschillend soort van „zijn”).

Laten wij nu het psychologische (als ons onwillekeurig op zijpaden voerend) vooreerst buiten beschouwing, dan kunnen wij zeggen: de Scholastiek laat, voor de bepaling van het Zijn, alleen de 1^e en 3^e vraagrichting (de metafysische en fysische) gelden. Al het andere (het praktische, aesthetische, religieuze) is, waar het aankomt op de bepaling van het Zijn der in de menschenziel voorhanden waarnemings-inhouden, op zijn best van secundair belang.

Het is duidelijk, dat hier het fysische met het zoogenaamd metafysische ten nauwste verbonden is. Elke concrete waarnemingsinhoud moet worden gesubsumeerd onder het metafysische begrip „ding”. En heb ik eenmaal van zulk een waarnemingsinhoud het begrip „ding” gepraediceerd, dan vraag ik noodwendig „wat voor een soort (species) van het genus ding is het?” en daarop antwoord ik even noodwendig met een bepaald fysisch begrip, in ons geval met het begrip „hond”.

De Scholastici zagen niet, dat uit het algemeene metafysi-

sche begrip van een Zijn (*δν*, ding) volstrekt niet de noodwendigheid van de speciale fysische vraagrichting kan worden ingezien. Het bleef hun verborgen, dat ik, oordeelend „dit hier en nu in mij is een *hond*” een zeer bepaald vraag-standpunt inneem, nl. het zoölogisch-classificeerende, en dat dit standpunt slechts een der vele standpunten is, die door de ééne fysische vraagrichting bepaald worden.

Het spreekt vanzelf, dat het genoemde oordeel niet uit de lucht kan komen vallen, dat het niet op zichzelf staat maar thuis behoort in een geestelijk verband, een samenhang, een bepaalden gedachtengang.

Nu zijn er twee soorten van gedachtengangen. In de eerste plaats die der individueele menschen, die zich bewegen in het praktische leven. Wanneer een bepaald individueel mensch dat genoemd oordeel uitspreekt, kan hij daarvoor — aangenomen, dat hij het woord „hond” niet toevallig gebruikt, en bv. evengoed „dier” had kunnen zeggen — zeer verschillende redenen hebben. Iemand anders kan bv. beweerd hebben, dat dit „hier en nu” een kat is, of hij zelf kan bang zijn om gebeten te worden en zich nu tot bewustzijn willen brengen, dat hij kans heeft in een volgend hier en nu die onaangename ondervinding op te doen. Deze gedachtegangen der verschillende individuen, waarin het genoemde oordeel passen kan, komen hier voor ons doel niet in aanmerking. Wij hebben hier alleen te maken met dien éénen, eenigen, boven-subjectieven gedachtengang, dien wij in het begrip Wetenschap aannemen, Nu zal een man der natuurwetenschap het genoemde oordeel alleen dan uitspreken, 1^e wanneer hij aan dezen bepaalden hond de waarheid van vroeger reeds gevormde oordeelen wil demonstreeren, en 2^e wanneer hij, door het waarnemen van dezen bepaalden hond, zijn kennis van *den hond* wil vermeerderen, en dus aan de vroeger reeds daarover gevormde ware oordeelen *nieuwe* ware oordeelen wil toevoegen. Welke natuuronderzoeker zal het dan zijn, die zijn

kennis van *den* hond wil vermeerderen? Blijkbaar niet de fysicus, de chemicus, of de fysioloog, in het algemeen. Zeker, aan een hond zijn kleuren en geluiden, chemische stoffen, levensverschijnselen waar te nemen en te bestudeeren. Maar deze kunnen evengoed aan andere „dingen” waargenomen worden. Het is voor de drie genoemde soorten van natuuronderzoekers van geen belang, dat de verschijnselen die zij willen bestudeeren, juist aan een hond voorkomen. Neen, het begrip „hond” behoort speciaal in het abstractie-gebied, het begripstelsel, van den classificeerenden zoöloog, en wordt door de andere begrippen van dit ééne abstractiestelsel bepaald. Binnen dit speciale abstractiestelsel moeten dan ook die begrippen worden gezocht, die voor de definitie van het begrip „hond” in aanmerking komen.

Hier is de sferen-vergelijking der analytische logika in haar element. Elke bijzondere natuurwetenschap heeft haar eigen begripstelsel, binnen hetwelk hare constateeringen, verklaringen en bewijzen noodwendig zich bewegen. Een fysisch begrip wordt met fysische en niet met chemische begrippen geconstateerd en verklaard. Toch staan deze begripstelsels ook weer niet zoo maar naast elkaar. Zij hebben elkaar tot op zekere hoogte noodig, bepalen en steunen elkaar op allerlei wijzen. Samen vormen zij het ééne begripstelsel der ééne Natuurwetenschap, waarin *alle* natuurwetenschappelijke oordeelen, dus alle S.'s, alle hier- en nu's en alle P.'s moeten voorkomen, waarin alle „zijn” waarnaar van natuurwetenschappelijk standpunt gevraagd worden kan, moet aangetroffen worden. Een ander soort „zijn” P dan dat in dit begripstelsel der P's past en gepraeformeerd is, kan in de natuurwetenschap ook in de verste toekomst aan een ‚hier en nu’ niet toekomen of toegekend worden. Dit fysische „zijn” treffen wij alleen dan aan, wanneer wij van uit het „hier en nu” de fysische denkrichting inslaan.

Het is nu, zooals wij reeds opmerkten, van uit het stand-

punt der zuiver analytische logika niet in te zien, wat ons het recht zou geven die fysische richting in te slaan, hoe wij er toe zouden kunnen komen ook maar den allereersten stap in deze bepaalde richting te doen. Tusschen de begripswereld der analytische logika en het reeds fysische begrip „dit hier en nu” bestaat een onoverbrugbare kloof. — Maar evenmin kan van uit het standpunt der zuiver constateerende en beschrijvende psychologie de rechtmatigheid van het inslaan der fysische richting worden ingezien. Ook hier hebben wij dezelfde onoverbrugbare kloof. Een aanschouwelijke, concrete voorstelling blijft nu eenmaal, zuiver psychologisch beschouwd, iets totaliter anders dan een abstract en algemeen begrip. In de eerste hebben wij te doen met een uiterst vaag gevoelde samensmelting van een naast- en na-elkaar met gewaarwordingen van kleur, geluid etc. In het tweede is van een na en naast elkaar niets te vinden en het kan onmogelijk gekleurd of klinkend zijn. In de eerste voelen wij iets van passiviteit; van een niet-Ik; in het tweede iets van activiteit en van een Ik.

De eerste is in het „nu” geheel eenig en zij verdwijnt uit dit nu onmiddellijk. Nooit kan ik haar in een volgend moment weer als precies dezelfde in mij aantreffen. Het tweede daarentegen is boven alle bepaalde nu's verre verheven; het *blijft* in zekeren zin ten allen tijde in mij, ik heb het, als steeds hetzelfde, steeds ter mijner beschikking.

Intusschen, terwijl wij deze dingen zeggen, zijn wij ons reeds bewust ergerlijke fouten te hebben begaan. Bij de quasi zuiver-psychologische constateering en beschrijving hebben wij ons voortdurend bediend van reeds fysische begrippen, van begrippen die de rechtmatigheid van het innemen van het fysische standpunt als reeds uitgemaakt vooronderstellen; nl. een volmaakt en definitief geordend-zijn van alle hier's en nu's en van de gewaarwordingen, die in die hier's en nu's van nature „samen behooren” en dus geplaatst moeten worden. Heeft niet reeds het begrip „gewaar-

wording'' om zoo te zeggen een fysische keerzijde? Hoe komt de psycholoog tot de vermetele daad, zoo verschillende gegevenheden als groen, rood, blauw etc. onder het ééne *begrip* „kleur'', en zoo heterogene gegevenheden als kleuren, geluiden, smaken etc. onder het ééne *begrip* „zinnelijke gewaarwording'' te brengen! Wat geeft hem daartoe het recht? Hoe weet hij, dat groen, rood, blauw etc. op zekere wijze *bij elkaar behooren*, dat groen „een'' kleur *is*; en verder dat kleuren, geluiden, smaken etc. op een andere wijze weer bij elkaar behooren, dat een geluid evengoed als een kleur „een'' zinnelijke gewaarwording *is*? Hij kan dat alleen weten, in zoover hij reeds aan het bestaan van een fysika en fysiologie als deelen der ééne natuurwetenschap gelooft, in zoover hij dus aanneemt dat de natuurwetenschappelijke vraag- en abstractierichting *met recht* ingeslagen en daardoor iets wat reeds vaststaat, bereikt is. Wanneer de fysische en fysiologische abstracties niet reeds, hoe vaag en verward ook nog, voorhanden waren, zou de psycholoog de zijne niet kunnen beginnen te maken.

De zaak is moeilijk en ingewikkeld. Het inslaan der fysische objectiveeringsrichting is iets, dat wij van onze geboorte af aan instinctief, als iets volkomen natuurlijks en vanzelfsprekends, verrichten. Wij leggen daarbij een deel van het apriori ten grondslag. Maar logisch zijn wij ons daarvan allermint bewust. Wij weten niet, dat wij iets ten grondslag leggen, dat er een apriori is, en dus ook niet, dat wij bij deze bepaalde objectivering slechts een deel van het apriori ten grondslag leggen. Nog minder vragen wij ons derhalve af, *welk* deel van het apriori wij bij het inslaan der fysische objectiveeringsrichting ten grondslag leggen, hoe dit deel bv. zich verhoudt tot dat andere deel, dat zich in het juridisch-ethische doet gelden. Ook dit laatste maakt zich reeds terstond na onze geboorte bemerkbaar, wanneer wij onszelf voelen als behorende tot een menschelijke gemeenschap, nl. door het opmerken

van de zorgen die onze familieleden aan ons besteden, van de liefde die zij ons bewijzen. Toch krijgt onwillekeurig voor de logische reflectie de theoretisch-fysische objectivering tegenover de praktisch-ethische een eigenaardige suprematie. Het theoretisch-fysische begripstelsel schijnt oorspronkelijker en fundamenteeler dan het praktisch-ethische. En inderdaad, in zekeren zin wordt het eerste door het tweede ongetwijfeld ten grondslag gelegd. Het tweede kan naar het schijnt niet ontstaan, als niet het eerste reeds bestaat. Zal ik kunnen zeggen: „dit is *mijn* hond”, dan moet ik toch eerst weten wat ik met het woord „hond” bedoel, dan moet ik er toch zeker van wezen, dat er in de fysische werkelijkheid zulke dingen als honden voorkomen. Zal ik het ethische wilsbesluit nemen, in een volgend oogenblik iets bepaalds te doen (bv. een drenkeling uit het water te halen), dat moet ik de fysische wetenschap reeds hebben, dat zulk een volgend oogenblik intreden zal, dat er in de volgende oogenblikken nog zulke dingen als levende wezens en water existereën zullen.

Maar aan den anderen kant, in welke nauwe betrekking het ethische begripstelsel ook tot het fysische staan moge, in het eerste komt geen enkel begrip voor, dat uit een fysisch begrip of een nog zoo veel omvattend systeem van fysische begrippen logisch kan worden afgeleid. In het fysische „zijn” denken wij nu eenmaal — ten minste als wij correct denken — ook niet het geringste van een ethisch „zijn”, nl. van een doel, dat een redelijk willen zich stelt. Logisch is het ethisch-praktische „zijn” echter op zijn minst even oorspronkelijk als het fysische ¹⁾.

1) Ja, de gedachte dringt zich op: het praktisch-ethische zijn heeft het primaat boven het theoretisch-fysische zijn. Want in de ethische beoordeeling kan datgene wat „natuur” is, slechts *middel* wezen voor de verwezenlijking der ethische doeleinden, de doeleinden, die door den eisch (de Idee) van het Goede gesteld worden. Deze gedachte moet natuurlijk een krachtig protest van de Metafysika der Natuurfilosofen uitlokken. Zij zullen zeggen: „hier hebben wij weer die, nu toch gelukkig in principe overwonnen, enghartige en aanmatigende anthropocentrische wereldbe-

Wij willen ons echter hierin nu niet verder begeven. Het was er ons alleen om te doen, duidelijk te doen uitkomen, hoeveel er vastzit aan het beantwoorden van die vraag naar de beteekenis der Universalia, die de Scholastiek in hare eerste periode zich stelde, en dat zij met dat begripsapparaat waarover zij toen beschikte, zeer weinig kon uitrichten en tenslotte in een kring moest blijven ronddraaien.

Wij, in onzen tijd, met onzen door Kant gescherpten blik, zien nu klaar: de inconsequentie waaraan de Scholastici zich schuldig maakten. Deze christelijke denkers voelden niets van het on- of liever: anti-christelijke in hun eigen wijsgeerige stelsels. Wij kunnen kortweg zeggen: al datgene in deze stelsels was anti-christelijk, wat daarin aan de grieksche metafysika ontleend was, d.i. aan de grieksche theoretische natuurfilosofie en de daarop rustende logika. Want de christelijke gedachtengangen waren geheel georiënteerd aan het *praktische* menschelijk geestesleven. Het was een man als Paulus (zie: Filippensen I, 9 en Kol. III, 10, Rom. X, 2) niet te doen om *gnosis* maar om *epignosis*, niet om theoretische werkelijkheids-kennis maar om praktische geestes-kennis. Zeer zeker — hoe zou het ook anders kunnen! — kwamen in zijn gedachtengang voortdurend theoretische (aan de natuurkennis en de kennis der „wereld” ontleende) begrippen voor. Maar aan deze natuurkennis werd geen zelfstandige beteekenis toegekend. Zij had in dienst te treden van die geestes-kennis, die ons leert, hoe wij van de „wereld” *verlost* worden. Hoe geheel anders oordeelde de reeds sterk onder dien invloed der grieksche metafysika staande Clemens, wanneer hij (Strom.

schouwing! De oneindige, in ruimte en tijd zich uitstrekkende kosmos met haar eeuwig „wezen” zal slechts beteekenis hebben (als middel mogen beschouwd worden) voor de relatieve doeleinden van die nietige wezens, die op een stipje in het heelal een précair en kortstondig bestaan hebben! Deze gedachte is toch al te absurd. Zij weerlegt zich zelve!” Zooals men ziet, zijn wij onwillekeurig verzeild in de volle problematiek van het mensch-begrip!

IV, 22, 136) „das fast vermessene Wort" (Harnack) uitspreekt, dat de „wijze" (gnosticus), wien — indien het mogelijk was — in de eene hand de kennis Gods (*γνῶσις τοῦ θεοῦ*), in de andere de eeuwige verlossing (*σωτηρία αἰωνία*) aangeboden werd, de eeuwige verlossing afwijzen zou, alleen om de kennis te verkrijgen!

Het was de grondfout der Scholastici, dat zij eensdeels uitsluitend God als de absolute werkelijkheid lieten gelden, andersdeels toch ook aan de natuur, de wereld in ruimte en tijd, een „soort" absoluut bestaan toekenden. Daardoor werd aan den eenen kant de verhouding van God tot de Natuur met hare „dingen", aan den anderen kant de verhouding van God tot dat ding dat menschenziel heette, en waarin het kennen van God en Natuur plaats had, op een hoogst onklare en verwarde wijze gedacht. Deze onklarheid en verwardheid werd sterk in de hand gewerkt door het argelooze gebruik van (aan het tijdelijk-ruimtelijke ontleende) metaforen.

Zooals men weet, ontspon zich de strijd in de eerste periode der M. E. filosofie naar aanleiding van een passage uit Porphyrius' inleiding tot de categorieën-leer van Aristoteles in de latijnsche vertaling van Boethius. Het groote probleem wordt daar aldus gesteld: „over de genus- en speciesbegrippen (de zoogenaamde universalia), of zij *zelfstandig* existereen (subsistant) dan wel *in* de bloote denkende geesten (intellectibus) gelegen zijn; of zij, indien zelfstandig existerende, lichamenlijk dan wel onlichamelijk zijn; en verder of zij *afgescheiden van* het zinnelijk waarneembare, dan wel in het zinnelijk waarneembare bestaan en daaromheen zich staande houden (circa haec consistentia)".

Deze heele probleemstelling is voor ons in diepe duisternis gehuld. Wij vragen ons radeloos af: „wat beteekenen die termen *zelfstandig bestaan, in, afgescheiden van, denkende geesten*, etc." De scholastici daarentegen meenden blijkbaar voldoende te weten, wat met dat alles bedoeld werd. Zij han-

teeren ten minste deze termen in hun eindelooze disputen als denkinstrumenten, waarvan zij volkomen zeker zijn.

Geleidelijk vormden zich drie partijen, wier opvattingen men later heeft aangeduid door de formules: *universalia ante rem*, *in re*, en *post rem*, d.i. de algemeene begrippen existeerende *vóór*, *in* en *na* het zinlijk waarneembare ding.

De eerste partij (die der radikale *realisten*) beriep zich op Plato (van wien toen N.B. alleen de *Timaeus* bekend was), en wel, zooals wij nu inzien, geheel ten onrechte; zij leerde: de algemeene begrippen hebben een afzonderlijke, van de enkele dingen onafhankelijke existentie. Zij bestaan „vóór” deze. Met dit woordje „voor” had men blijkbaar half een bloot tijdelijke orde, half een causale betrekking op het oog. Gedeeltelijk deed zich hier ook de gedachte van een „hooger”, om zoo te zeggen „voornamer” bestaan gelden.

De tweede partij (die der gematigde *realisten*) kon met meer recht beweren, de eigenlijke opvatting van Aristoteles te verkondigen. Zij leerde: de *universalia* hebben wel degelijk een werkelijk bestaan, maar dit bestaan is, wel beschouwd, beperkt tot een existentie *in* de individueele, enkele, zinnelijk waarneembare dingen. Afgescheiden van deze, onafhankelijk van deze, in een soort „hoogere, bovenzinnelijke wereld” bestaan de *universalia* niet.

De derde partij (die der *nominalisten*) verkondigde: een werkelijk objectief bestaan hebben alleen de enkele dingen. De algemeene begrippen zijn eigenlijk niet meer dan *namen* (*nomina*, *voces*), waardoor menschelijke geesten het gemeenschappelijke gelijksoortige in vele enkele dingen samenvatten. Zij hebben dus, modern uitgedrukt, slechts een soort subjectieve beteekenis. Het eigenlijke, het diepste wezen der opzichzelf bestaande werkelijkheid drukken deze namen niet uit.

Het is duidelijk, dat wij — de hier gebruikte termen voor een oogenblik accepteerend — op ons kenkritisch standpunt ons bij geen dezer drie partijen kunnen aansluiten. Zij hebben

alle drie gelijk. En zij hebben alle drie ongelijk. Wij willen ons intusschen in de weerlegging van alle verkeerdheden niet begeven.

De natuurwetenschap kan met het radikale Realisme natuurlijk in het geheel niets aanvangen. Want zij heeft uitsluitend te doen met de wereld der enkele, zinnelijk waarneembare dingen. Met een zoogenaamd bovenzinnelijke wereld laat zij zich principieel niet in. De universalia, die zij zoekt, dat zijn de natuur*wetten*, die zich in de verbinding van bepaalde gewaarwordingen met bepaalde ruimte- en tijddeelen doen gelden. Zij denkt er niet verder over na, welk een „soort bestaan” deze wetmatigheden zouden hebben. Dit is zeker, als „dingen” kunnen zij moeilijk opgevat worden. In zekeren zin erkent de natuurwetenschap wel, dat aan hare „wetten” een ander soort van „zijn” toekomt dan aan de enkele dingen. Want deze laatste ontstaan en vergaan, terwijl de wetten blijven. In zoover zijn de bloote fysici geneigd met de „gematigd-realistische” opvatting mee te gaan, volgens welke de universalia *in* de dingen zijn. Maar de heele benaming (voor, in of na) boezemt hun weinig belang in. Wat hen betreft, mag men ook zeggen, dat de universalia „boven” de enkele dingen staan. Want deze worden toch in elk geval door de algemeenheden „beheerscht”; zij zijn aan deze „onderworpen”; de enkele dingen moeten zich *noodwendig* zoo gedragen als in de regels der natuurwetten is geformuleerd. De zuivere fysici hebben misschien wel een soort gevoel, dat het „zijn” der natuurwetten „dichter” bij het zijn van het Absolute staat dan het zijn der enkele dingen, daar zij immers, die natuurwetten zoekend, het Absolute (het „an sich” zijnde wezen der ééne natuur) willen „benaderen”. Maar zij worden er toch wel voortdurend aan herinnerd dat deze heele „beweging in de richting van het Absolute” niet zoo mag opgevat worden, dat wij ons daarin steeds meer van de enkele dingen (het zinnelijk waarneembare en gegeven) zouden mogen

verwijderen, en deze ten slotte geheel buiten beschouwing zouden mogen laten. Zij weten in hun hart wel, dat wij in een later stadium dezer beweging van het Absolute nog even ver af, en bij de zinnelijk gegeven dingen nog even dichtbij staan, als in een vorig stadium.

De kenkritische filosofie vindt voor de haar eigene abstracties — hoe vreemd het eerst ook moge lijken — nog het meest aanknoopingspunten bij de opvatting van het nominalisme. Hier wordt ten minste de fundamenteele gedachte vastgehouden, dat al onze begrippen „slechts” *onze* begrippen zijn, dat al onze kennis *menschelijke* kennis blijft, dat de natuurdingen slechts „Erscheinungen”, d.w.z. dingen *voor ons* zijn kunnen. Wij komen hier aanstonds nog op terug. Zooals bekend is, heeft het Nominalisme in de eerste periode der Scholastiek slechts een korten duur gehad. Toen Roscellinus uit zijn leer de consequentie trok, dat de drie personen der Godheid drie individueele „substanties”, dus in werkelijkheid drie goden waren, en hij dientengevolge door de synode te Soissons in 1092 veroordeeld en tot herroeping zijner dwaling gedwongen werd, was het met de nominalistische denkwijze voor langen tijd gedaan.

Nog even moeten wij hier wijzen op de gelukkige vondst van Abélard, volgens wien de universalia niet alleen *in de dingen* maar ook van eeuwigheid her *in den goddelijken geest* existereen. Zoo werd niet alleen aan het bestaan van de dingen maar ook aan het bestaan van onze kennis dier dingen de allerstevigste basis gegeven. Want zoowel onze geest als de dingen rusten nu voortaan op God, zijn in Hem gegrond. Het is alleen maar jammer, dat wij er ons geen preciese voorstelling van kunnen vormen, *hoe* dan nu *onze* begrippen in den goddelijken geest zich bevinden. Denkt God ook in discursieve (zich binnen de tegenstellingen positie-negatie, „algemeen-bijzonder” etc. bewegende) begrippen, zooals wij menschen, die van een zinnelijke gegevenheid uit-

gaan, dat noodwendig doen moeten? Als Gods geest van een geheel anderen aard, van een oneindig hoogere orde is dan de onze met zijn „dingen”, wat kunnen wij ons dan bij Abélards woorden eigenlijk denken? Wat kan dat beteekenen, dat het *hond*-begrip in den goddelijken geest „bestaat”!

§ 2. De Harmonie van Rede en Openbaring.

Van aesthetisch-artistiek standpunt heeft de Middeneeuwse wereld- en levensbeschouwing zonder twijfel iets buitengewoon aantrekkelijks en bekoorlijks. Hier golden in zekeren zin de woorden van het bekende christelijke lied: „hemel en aarde vereenigd te saam”. Er bestond een weldoende continuïteit tusschen de transcendent-goddelijke en de menselijke werkelijkheid. Het was, alsof men van onze aarde uit nog juist iets aanschouwde van de gouden wolken, waarop Gods voeten rustten. Niet alleen in den hemel heerschte God, maar ook hierbeneden. In onze wereld stond Zijn heerschappij zichtbaar en tastbaar voor ons in de Kerk (en haar centrum: den Paus te Rome), die door God was toegerust met alle kennis en wijsheid, noodig om het politieke, sociale, wetenschappelijke en artistieke leven te regelen en te regeeren. Zoo was er een absolute levens-zekerheid. Voor het gezag der Kerk bogen zich — of waren geroepen en bestemd zich te buigen — keizers en koningen, veldheeren en staatslieden, geleerden en denkers, dichters en andere kunstenaars, — en natuurlijk nog veel meer: de gewone menschen. Hier was de taak volbracht, de wereld van den geest Gods te doordringen.

Bijzonder mooi en duidelijk wordt door Karl Heim (in zijn vroeger reeds genoemde werkje) de politieke wereldbeschouwing der Middeneeuwen geteekend. „Wie wird hier die Aufgabe gelöst, die Welt mit dem Geist Gottes zu durchdringen!

Die beiden Welten, die beim Eintritt des Evangeliums in die Welt unversöhnlich aufeinanderstiessen, die ewigen Forderungen der selbstlosen Liebe, und die Welt des Mammons und der Gewalt, werden im mittelalterlichen System in einer geradezu genialen Weise mit einander ausgeglichen. Sie werden nämlich wie zwei Stockwerke eines Gebäudes übereinanderggebaut. Das untere Stockwerk ist die Naturbasis, das *alte* Menschentum des Existenzkampfes, des Rechts, des Zwangs, des Weltstaates, des Kriegs. Hier gilt das ‚Naturrecht‘. Dieses ist ein Erzeugniss der Sünde, eine Folge des Urfalles (*poena peccati*), aber zugleich ein Heilmittel gegen die Sünde (*remedium peccati*). Die Polizeigewalt, das Privateigentum mit all seinen Härten, das leidenschaftliche Geschlechtsleben, alle sozialen Ordnungen der Welt bringen den Sündenfall fortwährend in Erinnerung. Andererseits sind sie dazu da, das *bonum naturae*, die gemeinsame Glückseligkeit, zu fördern. Die weltlichen Staaten haben die Aufgabe, auf dieser sündhaften Naturbasis für Wohlfahrt und Ordnung und bürgerliche Gerechtigkeit zu sorgen. Auf dieses untere Stockwerk ist nun aber ein höheres Stockwerk aufgesetzt wie eine Kuppel, die in den Himmel hineinragt. Das ist der internationale Gottesstaat der Kirche, die Verwalterin des *neuen* Menschentums, der *nova lex*, der reinen himmlischen Liebe. Hier herrscht die Priesterschaft. Von diesem Ueberbau aus wird nun das ganze Kulturleben der Menschheit geleitet. Hier liegt das geistige Zentrum der Welt, die Verwaltung aller höheren Güter. Soll die Kirche, der Gottesstaat auf Erden, die hohe Aufgabe lösen, so musz aber eine Bedingung erfüllt sein. Die Kirche musz ‚Freiheit‘ d.h. Aktionsfähigkeit haben. Nun gibt es aber nichts in der Welt, das nicht irgend einmal das Heil der Seele berühren könnte. ‚Freiheit‘ bedeutet also Verfügungsrecht, Entscheidungsrecht über alles Irdische. Die irdischen Staaten haben ihre Macht von der Kurie zu Lehen, die Könige empfangen von dorthier ihre Kronen, die Männer

der Wissenschaft erhalten von dorthier das ‚Imprimatur‘ für ihre Geistesprodukte, oder sie werden auf den Index gesetzt. Die Künstler und Dichter empfangen von dorthier ihre Inspirationen oder ihre Zensuren. Man denke nur an Dante, an Michelangelo oder an die groszen Dombaumeister des Mittelalters.

Hier scheint also in der Tat alles vereinigt und harmonisch zusammengeschlossen zu sein, was zur Weltkultur gehört. Auf der einen Seite, in jenem Ueberbau, jener himmelstürmenden Kuppel, die Erfüllung des absoluten Gotteswillens, die *vita angelica*, das engelgleiche Leben der Priester und Mönche, dieser Heroën der Entsagung, die ohne Erdengüter und Ehe in frommer Beschaulichkeit nach den ‚Ratschlägen des Evangeliums‘ (*consilia evangelica*) leben und den Schatz der Kirche verwalten; auf der anderen Seite das volle Recht aller irdischen Tätigkeiten. Der Politiker darf Krieg führen, wenn er nur den letzten geistlichen Zweck der Kirche nicht stört. Der Kapitalist darf spekulieren, wenn er nur die Kirchenvorschrift über das Zinsnehmen und den ‚gerechten Preis‘ (*justum pretium*) nicht überschreitet Der Gottesdienst der Kirche steht immer über dem Ganzen als das verkörperte Weltgewissen, als das höchste Schiedsgericht und die letzte Autorität, die alles Irdische in ihre Verwaltung nimmt, als die absolute Lebens- und Wahrheitsquelle. In diesem groszen, schön gegliederten *corpus christianum* findet eine gegenseitige Stellvertretung statt. Die Weltleute sorgen für Erhaltung und Fortpflanzung des Ganzen; ohne sie würde die Menschheit ja aussterben. Die Asketen stellen das Ideal dar durch Busse, Fürbitte und Verdienst Von einer überirdischen Stelle aus werden die Kräfte der Ewigkeit durch tausend Kanäle in alle irdische Verhältnisse hineingeleitet. Es ist eine Gnadendurchdringung der ganzen Menschheit“.

De wereld- en levensbeschouwing der Middeneeuwen kreeg

haar zuiverste wijsgeerig-theoretische uitdrukking in de bloei-periode der Scholastiek, als wier hoogtepunt zonder twijfel Thomas Aquinas te beschouwen is. Deze heeft aan de denkende christenheid een goed intellectueel geweten verschaft. Hij wist haar er van te overtuigen, dat haar geloof niet alleen niet met het redelijk denken in strijd was, maar door dit laatste deels gesteund, deels zelfs opgeëischt werd. Het is hem gelukt, de wereldsche theoretische wijsheid in harmonie te brengen met het ethos van het christelijk geloof en de leer der kerk.

Dit moest Thomas het mooie in Aristoteles vinden, dat deze de subjectiviteit zoo stevig in de objectiviteit verankerd had; dat hij eensdeels had aangetoond hoe God voor Zijn existentie en Zijn zoo-zijn het menschelijk denken niet noodig had, en dat hij toch andersdeels weer aan dat menschelijk denken in het Zijn Gods zulk een onwrikbaar steunpunt had gegeven.

Aristoteles was voor Thomas de groote leermeester in de filosofie. En voor het rechte begrip van diens geschriften heeft hij zich door zijn commentaren uitnemende verdiensten verworven. Hij slaagde er in, zooals Ueberweg opmerkt, „den wahren und echten Aristoteles, befreit von den neoplatonisierenden Zutaten und den irrthümlichen Auslegungen der späteren Jahrhunderte seinen Zeitgenossen in einer Reihe von Kommentaren zu vermitteln, die den Vergleich mit den Erzeugnissen der arabischen Kommentarlitteratur nicht blosz nicht zu scheuen brauchen, die ihnen vielmehr durch den Vorzug philologischer Gründlichkeit überlegen waren und, unbeeinflusst durch neoplatonisierende Gedankenreihen, den Sinn des griechischen Originals mit erstaunlicher Treue wiedergaben’.

In het voorbijgaan zij hier opgemerkt: 1° dat hij Plato alleen door Aristoteles kende en hem dus geheel door diens bril zag, en 2° dat hij, bij het afweren van platonische gedachtengangen, meermalen met het gezag van Augustinus in

pijnlijk conflict kwam. Uitdrukkelijk worde hier ook geconstateerd, dat hij niet alleen Aristoteles' Logika, Psychologie en Metafysika (behoudens enkele wijzigingen), maar ook diens Ethika (met haar deugd-begrip) als volkomen met de kerkleer vereenigbaar voorstelt.

Ook door Thomas — evenals reeds door zijn leermeester Albertus — werd het gebied der Rede streng onderscheiden van dat der Openbaring. Maar wat de kennis der werkelijkheid betreft, wordt toch ook aan de eerste een aanzienlijk „eigen” domein toegewezen. Het licht der „natuurlijke rede” (*lumen naturale*) mag geenszins te laag geschat, laat staan verworpen worden. Er zijn een groot aantal allerbelangrijkste „waarheden” die, buiten alle christelijk geloof om, door het zuivere denken — ook dus waar dit geschiedt door den onchristelijksten mensch, mits zijn abstractie-vermogen voldoende ontwikkeld is — onomstootelijk „bewezen” en in hun geldigheid „ingezien” kunnen worden. Zoo bv. de existentie Gods en de onstoffelijkheid der menschenziel. Maar met al deze waarheden komen wij nog niet verder dan tot in het voorportaal van het christelijk geloof. Wel geldt datgene wat door de natuurlijke rede is vastgesteld, ook voor de christelijke theologie. Maar in deze moet die kennis der werkelijkheid, die wij ons door middel van eigen waarnemen en denken verworven hebben, als 't ware worden aangevuld door die kennis, die ons alleen door de goddelijke openbaring kan worden verstrekt. Tegenover de waarheden van het geloof staat het gewone denken machteloos. Zoo kunnen bv. de kerkelijke leerstukken van de tijdelijkheid der schepping, de erfzonde, de vleeschwording des woords, de sacramenten, de opstanding des vleesches, het vagevuur, de eeuwige zaligheid en verdoemenis, door de natuurlijke rede geenszins bewezen worden. Tegenover deze mysterien kan het natuurlijke denken alleen tot taak hebben 1° een verduidelijken en een soort interpreteeren, en 2° een weerleggen van die tegen-

werpingen, die van den kant van het niet-christelijk denken onvermijdelijk moeten opkomen. Want dit tracht onwillekeurig de hem gestelde grenzen te overschrijden. En wil nu de natuurlijke rede ook het principieel voor haar onbegrijpelijke binnen haar gebied trekken en als het ware aan hare jurisdictie onderwerpen, dan moet zij op tegenstrijdigheden stooten. Deze tegenstrijdigheden zijn echter in werkelijkheid, „an sich”, niet voorhanden. Want de waarheden van Geloof en Openbaring zijn niet anti-redelijk, maar alleen boven-redelijk.

Het ligt voor de hand, dat Thomas in zijn tijd met het wijsgeerig begrips-apparaat waarover hij beschikte, de fouten en inconsequenties van Aristoteles' logika, metafysika en psychologie niet zien kon. Wij hebben deze in het voorgaande hoofdstuk in het licht trachten te stellen, en komen dus hierop niet meer terug. Evenmin kon Thomas er zich klaar bewust van worden, welk een onverzoenlijke tegenstrijdigheid er bestaat tusschen het door-en-door theoretische werkelijkheidsbegrip van den griekschen wijsgeer en het ethische werkelijkheidsbegrip van het christelijk geloof. Hij voelde blijkbaar in 't geheel niet, dat zijn waarheidsbegrip totaal vergriekscht, verintellectualiseerd was. Daarvoor was ook zijn kennis van den ontwikkelingsgang der grieksche wijsbegeerte en van dien der christelijke dogmatiek veel te gebrekkig. Het was voor Thomas een ondraaglijke gedachte, dat het dogmen-complex van het christelijk geloof, daar, als een soort erratisch blok, eenzaam en geïsoleerd zou staan te midden der overige werkelijkheidskennis. Hij voelde dit als beneden de waardigheid van de in zijn eeuw (dank zij de werkzaamheid der Kerk) bereikte hoge geestescultuur. De menschelijke rede zoekt overal in het rijk des geestes: samenhang en continuïteit, harmonie, overgangen van het eene tot het andere schijnbaar nog zoo heterogene. En als iets in ons een gave Gods is, dan is dit wel onze rede. Aan deze rede nu komt

onweersprekelijk een zekere zelfstandigheid toe, ook tegenover God en Zijne openbaring in de Kerk. Beschouwen wij deze gave Gods, dit ons door Hem geschonken kennisinstrument op zichzelf, dan zien wij, dat het een vermogen is om het geestelijk samengestelde te ontleden, een geheel in deelen te ontbinden, van bepaalde deelen af te zien, te abstraheeren, ze afzonderlijk in gedachte te houden, en dan later, redeneerend en bewijzend, die deelen weer tot een geheel in elkaar te zetten. Nadat God ons eenmaal door Zijn wil dit bepaalde kennisinstrument heeft geschonken, kan Hij natuurlijk later niet weer willekeurig den aard daarvan veranderen, en telkens weer om zoo te zeggen storend in de verrichtingen dier rede „ingrijpen”. Onze rede moet voortaan op haar gebied haar *eigen* gang gaan. Binnen haar gebied kan van een „openbaring”, als die in het dogma plaats heeft, geen sprake meer zijn. Het is ons niet door God (tenzij zeer indirect) geopenbaard dat $2 \times 2 = 4$ is, dat ijzer onder bepaalde omstandigheden roest, dat de mensch sterfelijk is, en dergelijke dingen meer. Wij hebben hier te doen met *eigen* inzichten, met zekerheden, die wij ons *zelf*, louter door de kracht onzer rede verworven hebben, door ons „natuurlijk” waarnemen en denken. M.a.w. onze rede is op een bepaald gebied volkomen autonoom. Er bestaat een zekere redelijke *noodwendigheid* van begrijpen en inzien, redeneeren en bewijzen. Door de rede begrijpen wij de Natuur, zoover wij haar begrijpen, en eveneens ons eigen geestelijk wezen en onze eigen mensche-lijke geschiedenis. Om van deze rede het rechte gebruik te maken behoeft men, zooals reeds is opgemerkt, volstrekt geen christen te zijn. Grieken en Arabieren hebben het in theoretische kennis, in het gebruik der natuurlijke Rede al tamelijk ver gebracht. Maar de Arabieren ontleenden hun theoretische natuur- en geesteskennis toch weer (althans grootendeels) aan de Grieken.

Door zijn wijsgeerige studies was Thomas er steeds dieper

van overtuigd geworden, dat de Grieken in het theoretische kennen ten aanzien van het gebruik der natuurlijke rede buitengewoon bevoorrecht waren. Zij hadden een taak op zich genomen, die door de denkende menschheid noodwendig moest aanvaard en volbracht worden en bij het vervullen dier taak hadden zij de allerbelangrijkste dingen gepresteerd. Zij hadden niet alleen groote natuurkennis verworven, maar ook een groote kennis van de geestelijke werkelijkheid. Ja, wat het meest van beteekenis was, zij hadden ook reeds diep nagedacht over het denken en kennen zelf. Juist wat dit laatste betreft, hadden zij begripsarbeid verricht, waarvan de resultaten als definitief konden gelden, begripsarbeid, die niet weer overgedaan behoefde te worden, van welks uitkomsten de volgende geslachten nu voortaan een dankbaar gebruik konden maken. Thomas zelf heeft dat dan ook ruimschoots gedaan, toen hij de taak aanvaardde, waartoe hij speciaal zich geroepen voelde.

Wanneer wij ons nu herinneren wat vroeger over Plato is opgemerkt, en denken aan de, in hoofdzaak als juist erkende karakteristiek, die Goethe van hem en zijn grooten leerling heeft gegeven, dan zouden wij geneigd zijn te zeggen, dat Thomas het begripsapparaat dat hij noodig had, veel eer bij Plato dan bij Aristoteles had kunnen vinden. Plato immers voelde zich in deze wereld niet thuis. Zijn blik was „voll Sehnsucht” naar boven gericht. Juist het ethisch-praktische had zijn hoogste belangstelling. Zijn filosofie moest dus in den grond veel meer verwant zijn aan de christelijke geloofsleer ¹⁾ dan de filosofie van Aristoteles, die zich in de empirisch gegeven werkelijkheid juist bijzonder thuis voelde, wiens blik naar beneden, op onze menschenlijke werkelijkheid was gericht, voor wien de dianoëtische deugden het primaat

¹⁾ Men denke ook aan zijn eschatologie (slot van den Gorgias en de Politeia).

hadden boven de praktische. Maar Thomas kòn geen aanknoopingspunten zoeken bij Plato, vooreerst al daarom niet omdat hij diens werken niet kende. Intusschen, ook als hij ze wel gekend had, zou hij er toch waarschijnlijk niet veel mede hebben weten aan te vangen. Hij zou er niet in hebben gevonden, wat hij zocht en noodig had: een overzichtelijk goedsluitend, goed geordend wijsgeerig begripstelsel waarin op elke principieele vraag een bevredigend antwoord te vinden was. Zulk een begripstelsel had Plato niet gegeven. In zijn werken was wel allerlei kostbaar materiaal aanwezig, dat voor het construeeren van een filosofisch systeem onontbeerlijk was, maar het systeem zelf was door Plato niet opgebouwd. Hij was, ook aan het eind van zijn leven, nog al te zeer gekweld door moeilijke problemen; zijn fundamenteele begrippen hadden voor zijn eigen gevoel nog te veel ondoordachte kanten aan zich, hun onderlinge samenhang was hemzelf nog geenszins in alle opzichten volkomen klaar geworden. Ook zijn begrip van God en diens verhouding tot de ruimtelijke natuur en tot de menschenzielen was nog veel te vaag.

Geheel anders was het gesteld met Aristoteles. Wat Plato ongedaan had gelaten, omdat hij het niet gekund of gewild had, dat had Aristoteles volbracht, dat was aan Aristoteles gelukt. Partijtrekkend van de resultaten, verkregen door de vòòr-Sokratici en door Plato; uit den geestesarbeid van dezen laatsten nemend, wat hij voor zijn doel gebruiken kon en de rest (het mythologisch-poëtische en religieuse en daarbij de Ideënleer) resoluut ter zijde latend, had hij één geweldig, alle dingen in hemel en op aarde in aanmerking nemend, wijsgeerig stelsel geconstrueerd. Alles wat het natuurlijk denken bereiken kon, was daarin grootendeels bereikt en nagenoeg tot volkomen voldoende klaarheid gebracht.

Van het grootste gewicht was ongetwijfeld de verhouding van God en natuur, zooals die in Aristoteles' *Metafysika* wordt vastgesteld. Wat het lumen naturale met zekerheid weten

kan omtrent God en diens verhouding tot de ruimtewereld, dat werd hier inderdaad geweten, dat was hier voorgoed in wijsgeerige begrippen vastgelegd.

Al dadelijk: het bestaan van God was door Aristoteles voorgoed en afdoende bewezen. Dank zij hem, kan de menschheid er nu voortaan absoluut zeker van zijn, dat God existeert, God, als het Allerhoogste (van niets buiten zich afhankelijke) Wezen, als de grond van *deze* wereld, van *onze* werkelijkheid in ruimte en tijd en de in haar zich openbarende wetmatigheid en doelmatigheid. Alles wat in onze wereld *is* en *wordt* — de in haar zich bevindende substanties met hunne accidenties, de hemellichamen met hunne bepaalde bewegingen, de scheikundige stoffen en de organismen met hunne eigenschappen — dit alles is, zooals het is, omdat het door God zoo bedoeld, zoo gedacht is.

Dat al de hier aangeduide praedikaten aan God toekomen, zien wij nu logisch in. Bij deze kunnen nu die praedikaten, die de christelijke openbaring ons kennen doet, zich als het ware onmiddellijk aansluiten.

Men zou kunnen zeggen, dat voor Thomas het Godsbegrip van Aristoteles een deel uitmaakt van het Godsbegrip des Christendoms, of misschien zelfs, dat voor hem de christelijke Godsconceptie rust op de basis der aristotelische. Deze opvatting lijkt ook lang niet onaannemelijk. Men schijnt toch eerst te moeten weten, *dat* God an sich is en *wat* hij an sich is, voordat wij, op grond der openbaring kunnen constateeren, wat Hij *voor ons* is en zijn wil. De natuurlijke (in casu de aristotelische) Godskennis levert ons als het ware het subject voor de praedikaten van onze christelijke Godskennis, voor onze specifiek-christelijke „ware” oordeelen over God. Het subject onzer geloofsoordeelen wordt theoretisch, de praedikaten worden ethisch-praktisch verkregen. Wat het warme, enthousiastische, in affecten zich bewegende gemoedsleven ons van God doet kennen, zou niet iets geheel *nieuws kunnen*

wezen, als wij niet een *oude* godskennis reeds bezaten. Het nieuwe moet als contrast of als aanknoopingspunt iets hebben, wat door neutraal, objectief-koel theoretisch inzicht reeds verkregen en voorgoed vastgesteld is. Juist de koelheid, nuchterheid, onpartijdigheid, gedésinteresseerdheid van het theoretische kennen waarborgt ons de objectiviteit, de zekerheid zijner resultaten.

Wanneer wij nu echter, na een poos in Thomas' werken gelezen te hebben, overgaan tot de lectuur van het Nieuwe Testament, in welk een totaal andere geestesfeer ademen wij dan hier! Die eerste christenen zouden er niets van begrepen hebben, wat dat beteekent: Gods bestaan *logisch* te willen bewijzen. Maar als men hun den zin dezer uitdrukking eenigermate duidelijk had kunnen maken, dan zouden zij instinctief deze heele gedachte, dat een mensch door middel van zijn armzalige beperkte *begrippen* zoo iets bovenmenschelijks zou willen ondernemen, als goddeloosheid, als onnatuurlijke aanmatiging met beslistheid hebben verworpen. Zonder dat zij zich dit in abstracto duidelijk hadden kunnen maken, zouden zij in hun hart geweten hebben: „wie van een Zijnde een adaequaat *begrip meent* te bezitten, is overtuigd dit Zijnde door zijn begrip te *beheerschen*, *boven* dit Zijnde te staan, het in zijn *macht* te hebben. Wie iets meent te kunnen bewijzen, moet in zijn zelfbewustzijn iets hoogers zijn dan wat hij bewijzen wil. De gedachte dat de mensch, krachtens een hem eigen begrip, op God als het ware zou kunnen neerzien, en zoo diens existentie zou kunnen afleiden uit iets dat niet God is, uit iets dat hij a priori met volkomen zekerheid al weten zou, voordat of zonder dat hij van God iets wist, — deze gedachte is derhalve het non plus ultra van zondigen, menschelijken hoogmoed”.

Wij in onzen tijd zien reeds klaarder dat die eerste christenen in hun instinctief protest tegen de aristotelisch-thomistische Godsbewijzen de zaak bij het rechte eind zouden gehad

hebben. Wat zij niet logisch hadden kunnen fundeeren, dat kunnen wij door Kants Rede-kritiek in het juiste licht stellen. Wij kunnen de inconsequenties *inzien*, waaraan Aristoteles en Thomas zich schuldig maakten. Ook bij Aristoteles openbaart zich die echt-grieksche rationalistisch-intellectualistische grondgedachte, die reeds radikaal door Parmenides was uitgesproken. Deze zegt: „Het is onmogelijk, dat de absolute (van niets buiten zich afhangelde) werkelijkheid niet bestaat. En die werkelijkheid kan niets anders wezen dan denkende Geest. Alleen de Absolute Geest *is*, die geest, bij wien Denken en Zijn samenvallen. Wat verder nog in de gewone menschelijke oordeelen op den naam ‚zijn’ aanspraak maakt, dat *is* kortweg niet, dat is slechts wezenlooze schijn”. Hiermede rukt Parmenides de absolute werkelijkheid (die bij hem niet God heet!) zoo radikaal van het menschelijke zieleleven los, dat dit laatste er nooit meer mee in verbinding te brengen is. Dat, wat wij menschen met zoo onbetwifelbare evidentie, zoo onoverwinnelijke overtuigingskracht doorleven: heel onze kleurige, klinkende, geurende, tastbare waarnemingswereld, al onze gevoelens, onze vreugde en ons lijden, onze hartstochtelijke strevingen en begeerten — dat alles verzinkt, in letterlijken zin, in het Niet; het is een bedrieglijke inbeelding.

Maar — zoo vragen wij — *ziet* Parmenides werkelijk *in*, kan hij werkelijk door zijn zuivere denkbegrippen *bewijzen*, dat een absolute werkelijkheid niet niet-zijn kan, dat er per se een werkelijkheid zijn *moet*? Natuurlijk, wie denkt, moet een werkelijkheid aannemen, al was het ook alleen de werkelijkheid van den denker, zoolang hij denkt. Maar kunnen wij *inzien*, dat er zoo iets als denken wezen moet? Is het niet bestaan van een werkelijkheid onmogelijk, onmogelijk op zichzelf? Integendeel, zou men geneigd zijn te zeggen, dit zou het allereenvoudigste zijn, als er heelemaal niets bestond, geen denken en geen werkelijkheid.

Aristoteles heeft een imposant begripsstelsel opgebouwd. Maar welke geest is het nu, die dit begripsstelsel *heeft*, die al deze begrippen en hun eenheid en samenhang *denkt*? Zulk een geest moet toch wel aangenomen worden. Want een gedachte zonder een denker is een absurditeit. Maar zoodra wij deze vraag stellen, bemerken wij ook de innerlijke tegenstrijdigheid van dat heele begripsstelsel. Wij zien dan terstond, dat de eigenlijke moeilijkheid ligt in de woordjes „alle”, „geheel”, „afgesloten totaliteit”. Die geest, die het aristotelische begripsstelsel heeft en denkt, kan niet de goddelijke geest zijn. Want dat heele begripsstelsel staat en valt met de tegenstelling: waarneming-denken. En bij God kan van waarneming geen sprake zijn. Maar de menselijke geest kan het ook niet wezen. Want diens denken wordt nooit door de waarneming gedekt. De menselijke geest kan het waarneembare nooit als een afgesloten totaliteit overzien. *Alle* waarnemingen kan hij nooit hebben.

Die geest, dien Aristoteles onwillekeurig en zonder zich daarvan behoorlijk rekenschap te geven, als corresponderend met zijn wijsgeerig begripsstelsel aanneemt, die geest, die over *al* het waarneembare en *al* het denkbare beschikt, die de afgesloten totaliteit van het Zijnde als een eenheid-alheid overziet, is een gedachteproduct, dat aan een innerlijke tegenstrijdigheid lijdt. En toch wordt dit gedachteproduct met de grootste hardnekkigheid in alle eeuwen steeds weer gevormd. Het ontstaat elken dag opnieuw in de hoofden der knapste wijsgeeren, ook van die anti-intellectualistische wijsgeeren, die de beperktheid van het kennen der Wetenschap zeer diep gevoelen en bereid zijn aan Zedelijkheid, Kunst en Godsdienst alle eer te geven, die aan deze verheven dingen toekomt ¹⁾. Wij zijn hier de dupe van een illusie, die — zooals

¹⁾ Zoo bv. heden ten dage bij de Badensche Neo-Kantianen die aan de theoretische „waarden” een zelfstandige beteekenis toekennen, blijkbaar geleid door de opvatting, dat er voor het „atheoretische” toch een aanknooppingspunt, een „houvast” moet worden aangenomen.

wij nu door Kant weten — voor zoo goed als onvernietigbaar moet gehouden worden. Men kan aan dit gedrocht, evenals aan de Lernaëische slang, zooveel koppen afslaan, als men wil, altijd groeien er weer nieuwe aan. Deze denkende Geest-conceptie is het, die ons altijd weer deze gedachte als volkomen onbetwistbaar, als absoluut vanzelfsprekend, opdringt, dat alleen dat *Zijn*, dat de *zuiver-theoretische*, d.i. *van alle menschelijk zieleleven abstraheerende* werkelijkheidsbeschouwing ons kennen doet, in den strengsten, in den *eigenlijken* zin, den naam van *Zijn* (van *objectief* *Zijn*) verdient. Voor alle *Zijn* is immers dit het beslissende dat aan een bepaald *S* een bepaald *P* als praedikaat *toekomt*, en dientengevolge(!) ook in een kennis-oordeel *toegekend* wordt. Bij dit an sich *toekomen* is natuurlijk van zulke menschelijk-subjectieve dingen als een gelooven, gevoelen, streven, begeeren en wat dies meer zij, geen sprake. Derhalve mag en kan daarvan bij het *toekennen* evenmin sprake zijn. Dit objectieve *Zijn* staat tegenover alle menschelijkheid volkomen neutraal. De menschelijke „subjectiviteit” heeft hierbij niet ’t geringste in te brengen. Het menschelijke denken (dat in zekeren zin altijd een subjectieve daad blijft) heeft dus eerst dan objectieve geldigheid, *treft* dus eerst dan de objectiviteit van het *Zijnde*, wanneer het volkomen neutraal, koel, nuchter, *zakelijk* is, m.a.w. wanneer het *zuiver theoretisch* blijft.

Dit blijkt het duidelijkst bij de oordeelen der wiskunde. Waarom komt aan deze die geheel eenige evidentie en zekerheid toe? Omdat zij absoluut neutraal zijn, volkomen objectief; omdat zij van het menschelijke zieleleven en wat daarin „gegeven” is, niet de geringste notitie nemen en kunnen nemen.

Intusschen, die theoretische houding tegenover de werkelijkheid is alleen daarom zoo *zakelijk*, omdat het theoretisch beschouwde inderdaad noodwendig *zaak* wordt. Het mythologische denken maakt onwillekeurig alles tot persoon, het

theoretisch wetenschappelijke alles tot zaak. Dat wij die theoretische houding ook moeten aannemen is natuurlijk onloochenbaar. Wij doen het bv. in de natuurwetenschap. Nemen wij het begrip „natuur” niet in dien vagen zin, waarin het alles en nog wat beteekenen kan, maar in dien zin, die aan het strenge begrip natuur-*Wetenschap* beantwoordt, dan kunnen wij zeggen: tot de natuur behoort alles, wat wij in ons denken als *zaken* beschouwen, en wat wij zonder bedenking (in de techniek) als zaken behandelen, in den dienst van onze praktische menschenlijke doeleinden stellen. In deze natuur functioneert ongetwijfeld het begrip van het Unbedingte, zooals duidelijk blijkt uit het woordje „alle”, dat voor het constateeren van wetmatigheid onontbeerlijk is. Het is maar de vraag, *hoe* dit begrip van het Unbedingte in de natuurwetenschap functioneert, *in welken zin* dit woordje „alle” op te vatten is. Zeer zeker kan het niet in dezen zin genomen worden, alsof de mensch over *al* het waarneembare als een afgesloten totaliteit vrijmachtig zou kunnen beschikken. Wij weten nu dat dit Unbedingte met zijn „alle” niets dan een soort anticipatie is van het theoretische denken (= *willen* begrijpen), en tevens dat dit begrip — zal het niet verkeerd werken en in ons geestesleven groot kwaad aanrichten — allerdringendst de kritiek van het wijsgeerig denken vereischt. Wij weten nu, dat het niet meer mag willen zijn, dan de aanduiding der ééne onveranderlijke *richting*, waarin alle theoretisch (zaken, objecten beschouwend en constitueerend) denken zich heeft te bewegen.

Het begrip theorie en theoretisch kennen, als het kennen van zaken, is niets dan een abstractie, gemaakt van uit het centrum van *ons* geestelijk leven, noodwendig gevormd door den *mensch*, die zich voelt als „iets geheel anders” dan „zaak”, die zich opvat, kent, als *persoon*, als een Zelf (dus een niet-zaak), die dus tegenover zichzelf ook nog een andere geesteshouding aanneemt dan de theoretische.

Het zij nu onmiddellijk toegegeven, dat de mensch zichzelf en „het menschelijke” *ook* theoretisch beschouwen kan, ja, dat hij dit *zelfs* ook doen *moet*. In ons gewone leven moeten wij immers op onze „natuur” en die onzer medemenschen kunnen *rekenen*. Zonder dit zou geen geordende sociale gemeenschap denkbaar wezen. Aan het „alle” der natuurwetenschappelijk-causale inductie is, onder anderen, ook het menschelijke onderworpen. Maar wij zijn er ons nu van bewust dat de theoretische beschouwing van onszelf, onze medemenschen, onze sociale gemeenschap en onze menschelijke geschiedenis niet alleen niet de eenig denkbare is, maar ook — zal alle recht, zedelijkheid en godsdienstig geloof geen onzin wezen — ondergeschikt behoort te zijn aan een andere opvatting, waarin wij ons zelf en onze medemenschen *niet* als zaken beschouwen en behandelen.

Dit goed in het oog te houden, is van het uiterste gewicht voor de juiste beoordeeling van die theoretische wetenschappen, die zich met „het menschelijke” bezighouden, en nog zeer in het bijzonder voor die twee, die Psychologie en Geschiedenis-beoefening heeten. Vestigen wij nog even onze aandacht op de eerste.

Dat dät deel der psychologie, dat fysiologische psychologie genoemd wordt, de menschelijke gewaarwordingen, waarnemingen en voorstellingen, als *zaken* behandelt en behandelen moet, dat zij hier spreken moet van (neutrale) psychische processen en (causaal te verklaren) natuurdingen, ligt voor de hand. Want de fysiologische gegevens (zintuigen, zenuwen etc.) zijn zaken, en (daar met zaken niets anders in samenhang kan zijn, dan weer: zaken) moet datgene, wat in de individueele menschenzielen aan dat fysiologische correspondeert, ook als zaak beschouwd worden. Nu treden echter deze zaken (de gewaarwordingen en voorstellingen), in de menschenzielen in dienst van het *kennen*, het kennen der werkelijkheid. — De psychologie wordt nu onver-

biddelijk verder gedrongen. Ook het kennen moet als een zaak (een psychisch proces, een causaal te verklaren ding) worden behandeld. Maar daarbij komt zij in de geweldigste moeilijkheden. Het kennen laat zich nu eenmaal niet als een zaak behandelen. Zooals wij zagen, voelde Aristoteles al de tegenstrijdigheid waarin hij geraakte. Hij laat de Actieve Rede „van buiten” in de menschenziel intreden. Het kennende Ik, het Zelf kan men natuurlijk een „ding”, een „zaak” noemen. Maar het is dan toch een zaak van zoo geheel eenigen aard, dat het met alle andere zaken eigenlijk niets dan den naam gemeen heeft. Men zal dus wel beter doen, met het oog op de noodwendige klaarheid van het denken, aan het hier bedoelde ook een anderen naam te geven.

Het werkelijkheidskennen, waarvan het theoretische slechts een der onderscheidene provincies uitmaakt, is niet de *functie* van een neutraal, het menschenlijke „von oben herab” behandelend natuurding, maar de *handeling* van een levenden, strevenden *persoon*.

Van dit alles had Thomas, evenals zijn leermeester Aristoteles, slechts een verward en onklaar besef.

Zooals wij zagen, gaat Aristoteles uit van onze fysische kennis als onbetwifelbaar gegeven feit. *In* en *met* die kennis van het fysische (het bedingte) hebben wij de kennis van het metafysische (het unbedingte). Hoe zouden wij, teruggaande in de reeks der oorzaken, en steeds „diepere” oorzaken, aantreffend, niet eindelijk de *diepste* oorzaak bereiken. In de waarneming bereiken wij ze natuurlijk niet. Maar in ons denken komen wij met die diepste oorzaak wel degelijk als 't ware in onmiddellijke aanraking. Het begrip van een „regressus in infinitum” heft zichzelf op. De absolute oorzaak, God, bestaat dus. Zij bestaat „an sich”.

Met het primaat der theoretische Rede is in het algemeen het wijsgeurig-metafysisch Gods-begrip onverbrekkelijk verbonden. Zoo ook bij Aristoteles. Zijn God is, wel beschouwd,

een zaak, laat het zijn: de alles omvattende allerhoogste zaak, maar dan toch een zaak, die tegenover ons menschen volkomen neutraal staat, zakelijk-objectief. Deze aristotelische God heeft met den God van het christelijk geloof, met dien „persoonlijken” God, die tot de menschen spreekt, hun in de geschiedenis Zijn wil doet kennen en zich in Jezus Christus als een liefhebbend vader openbaart, al zeer weinig gemeen.

Dat Thomas deze onoverbrugbare kloof tusschen den God der metafysika en den God des Christendoms niet bemerken kon, is voor ons, die een zooveel scherper begrip hebben van het begrip, en die de na Thomas komende Geschiedenis overzien, zeer verklaarbaar. Wij zien nu niet alleen, dat Thomas' heele systeem, zuiver van filosofisch standpunt beschouwd, aan onloochenbare tegenstrijdigheden lijdt, maar ook dat aan zijn geschriften voor het bevorderen van echt christelijk geloof zelfs geen propaedeutisch-paedagogische waarde kan worden toegekend. Innig vroom christen als hij was, schijnt Thomas zelf van dit alles soms wel een zeker besef gehad te hebben. Zoo althans kort voor zijn dood. „Als Rainald sah, dass Thomas zu schreiben aufhörte, fragte er ihn: Pater, warum habt Ihr ein so groszes Werk aufgegeben, das Ihr zur Erleuchtung der Welt begonnen habt? Thomas antwortete: Ich kann nicht mehr. Rainald befürchtete, dasz er sich infolge seines vielen Studiums eine geistige Störung zugezogen habe. Er drang fortwährend in ihn, Thomas möchte seine Schriften fortsetzen. Aber dieser gab die gleiche Antwort: Rainald, ich kann nicht mehr. *Denn alles was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Spreu*” ¹⁾). Ook hij geloofde toch, dat God de specifiek-christelijke „waarheden” „voor de wijzen en verstandigen verborgen maar den kinderkens geopenbaard” heeft (Matthëus XI, 25) en erkende de juistheid van Paulus' uitspraak (1 Corinthen 2, vs. 14): „de natuurlijke mensch

¹⁾ J. A. Andres, Thomas von Aquin (met het Imprimatur in 1910) pg. 93.

begrijpt niet de dingen, die des geestes Gods zijn; want zij zijn hem dwaasheid, en hij kan ze niet verstaan, omdat zij geestelijk onderscheiden worden''.

Wanneer wij in aanmerking nemen: Thomas' geloof in de Kerk, als de (eenige) *macht*, door God gewild, om het geheele geestelijke leven der menschheid in deze wereld (als het niet anders kan met geweld) te regelen en te regeeren, en zijn overtuiging, dat God zich voor de uitbreiding van Zijn Koninkrijk in deze wereld ook bedient van de middelen en resultaten van het „natuurlijke theoretische'' werkelijkheidskennen, — dan kunnen wij het zeer goed begrijpen, dat hij eveneens een dankbaar gebruik moest maken van de resultaten der Aristotelische Ethiek, en zonder eenig bezwaar principieele gedachten daaruit in zijn eigen christelijke zede-leer invoegen kon.

En toch, uit een hoe geheel andere wereldbeschouwing en levenshouding dan de specifiek-christelijke, stamt de *ethiek* van den heidenschen wijsgeer! In alles bepaalt zich deze bij de aardsche wereld. Met een transcendente werkelijkheid laat zij zich niet in. Van een bovenwereldlijk God, en diens Wil, is hier geen sprake. Dat God met de geschiedenis der *menschheid* eene voor ons theoretisch denken ondoorgronde-lijke bedoeling zou kunnen hebben, deze gedachte komt bij haar niet op. Haar ideaal is een goed-geordende, op de Grieksche Kultuur rustende Staat. „Deugd'' is, zooals wij zagen, datgene wat een (ontwikkeld en uiterlijk-bevoorrecht) mensch hebben en zijn moet, om van zulk een Staat met volle bewustheid een burger te kunnen zijn, en daardoor in dit aardsche bestaan een zoo groot mogelijk individueel levensgeluk te genieten.

Om met Kant te spreken, de regels der aristotelische zede-leer vormen een systeem van eudaemonistische Klugheit-maximes. Welk een hemelsbreed verschil met de levenshouding der eerste christenen, die niets vuriger wenschten dan

van deze geheele wereld „verlost” te worden! Maar hoe goed laat zich de aristotelische politieke deugd-opvatting in dienst nemen van het Kerkbegrip der 13^e eeuw en zijn verbinding van christelijk geloof met politieke machtsontplooiing.

Het is niet zonder belang, hier nog op te merken, dat, evenals Aristoteles de slavernij, zoo Thomas de lijfeigenschap verdedigde.

Geheel anders dan Thomas dacht Augustinus, voor wien de wereldlijke staat niets anders was dan een gevolg van den zondeval. Maar Augustinus leefde dan ook acht eeuwen vroeger, toen de Kerk nog lang niet datgene was, wat zij in Thomas' tijd geworden was en bereikt had.

Wanneer een kritisch geschoold denker zich heden ten dage verdiept in de studie van de *Summa contra Gentiles*, hoe vreemd en ouderwetsch lijkt hem dan deze heele gedachten-wereld! En hoe diep voelt hij dan de beperktheid van alle menschelijk „begrijpen”, van alle „inzicht” in geestelijke dingen! Hoe klaar wordt hij er zich dan van bewust, dat alle „het menschelijke geestesleven quasi-omvattende, zich van „woorden” bedienende begripstelsels, beheerscht worden door gevoel, intuïtie, geloof, — kortom door geestelijke drijfveren, die alle pogingen, om ze door het woord adaequaat uit te drukken, als ijdel en vergeefschi doen voorkomen.

Er is natuurlijk geen sprake van, dat Thomas geen groot wijsgeer zijn zou, dat in zijn filosofie het meeste, of zelfs alles, eenvoudig „onwaar” zou wezen. Neen, zij is vol onsterfelijke waarheden. Het is alleen de logische en psychologische fundeering dezer waarheden, die een kritisch geschoold denker niet meer kan laten gelden.

Zooals men weet, is het Thomisme nog grootendeels, om zoo te zeggen, de officieele filosofie der R. Katholieke Kerk. En deze beschikt over een aantal zeer geleerde en scherpzinnige, met de moderne wetenschap en filosofie goed bekende denkers, die het met succes kunnen ondernemen, de

waarheden van Thomas' wijsbegeerte telkens opnieuw in het licht te stellen en tegen alle weerleggingen te handhaven. Voor hen is natuurlijk onder de latere filosofen Kant diegene, tegen wien zij het felst meenen te moeten polemiseeren. Zij voelen zich — hoewel diens pantheïsme bestrijdend — nog minder afgestooten door iemand als Hegel. Deze Aristoteles-vereerder erkent althans nog de noodwendigheid der metafysika als het fundamenteelste vak der filosofie. Hij gaat tenminste nog uit van het bestaan eener objectieve werkelijkheid, „an sich”. Bij Kant echter, die slechts met menschelijke wijsheid wil te doen hebben en God voor ons kennen uitschakelt, lost zich alles op in een „bodemlooze subjectiviteit”. Het klinkt inderdaad zeer bedenkelijk, wanneer in de Transc. Dialektik „der Begriff eines höchsten Wesens” „eine blosze Idee” genoemd wordt die „in mancher Absicht sehr nützlich” zijn kan. Inderdaad is deze uitspraak irreligieus, wanneer men haar losrukt uit Kants heele gedachtenstelsel en uit het oog verliest, dat hier niet van Gods existentie, maar van *ons* begrip van God (en wel speciaal ten aanzien onzer natuurwetenschap) sprake is. Hetzelfde geldt van het ethische begrip „autonomie”, waardoor de mensch van God onafhankelijk schijnt gemaakt te worden.

§ 3. De geleidelijke verstoring der harmonie van Rede en Openbaring.

De drie belangrijkste figuren van de laatste periode der Scholastiek zijn Roger Bacon, Duns Scotus en Willem van Occam, alle tot de orde der Franciscanen behorende. De eerste twee waren evenals de Dominicaan Thomas, het gematigde Realisme toegedaan; Occam daarentegen was Nominalist. Alle drie waren vrome geloovigen en wilden zijn: trouwe,

gehoorzame zonen der Kerk. Toch hebben Bacon en Occam van kerkelijke machten en conservatieve kerkelijke overheden veel tegenwerking en bestrijding ondervonden en voor hun afwijkende denkbeelden door gevangenis of verbanning moeten boeten.

BACON was nog een tijdgenoot van Thomas, maar kan toch, als men let op de richting van zijn heele filosofie, met recht gerekend worden tot die laatste periode der Scholastiek, waarin de door Albertus en Thomas tot stand gebrachte harmonie van Rede en Openbaring, natuurlijke en boven-natuurlijke kennis, meer en meer verstoord werd, en de leer van „de dubbele waarheid” opkwam. Volgens deze kan iets theologisch waar zijn, wat filosofisch niet waar is, en omgekeerd. Met recht merkt Windelband op: „die Lehre von der zweifachen Wahrheit, der theologischen und philosophischen, welche durch das ganze spätere Mittelalter gegangen ist, . . . ist der adaequate Ausdruck des geistigen Zustandes, der durch den Gegensatz der beiden Autoritäten, unter welchen das Mittelalter stand, der hellenistischen Wissenschaft und der religiösen Tradition, notwendig herbeigeführt wurde, und wenn sie später oft dazu gedient hat, wissenschaftliche Ansichten vor kirchlicher Verfolgung zu schützen, so war sie auch in diesen Fällen meistens der ehrliche Ausdruck des inneren Zwiespalts, in dem sich gerade die bedeutenden Geister befanden”.

Bacon, die sterk onder den invloed staat van de arabische wetenschap, ergert zich voortdurend aan zijn geleerde tijdgenooten, die vol zitten van vooroordeelen (denksleur, consuetudinis diuturnitas; het voor weten houden van wat geen weten is), en de slaven zijn van blind autoriteitsgeloof. Ook Aristoteles heeft op vele punten gedwaald. Over Albertus en Thomas spreekt hij met onverholen minachting. Hij heeft een afkeer van dat onvruchtbare opereeren met bloote abstracties, waardoor men zich in een kring blijft rondbewegen. Daar-

tegenover beveelt hij aan: een teruggaan tot de Hebreeuwsche, Grieksche en Arabische bronnen, natuuronderzoek, waarneming, methodisch geregelde ervaring. Hij is doordrongen van de eminente beteekenis die de wiskunde heeft voor de natuurstudie. De wiskunde is ons als het ware aangeboren (*quasi nobis innata*); zij is de ideale wetenschap, de eenige, die ons echte demonstraties, van alle dwaling vrije waarheid, onbetwifelbare zekerheid schenkt (*Ibi solum est demonstratio vera, ... plena veritas sine errore, omnium certitudo sine dubitatione*). Van overwegende beteekenis is voor haar de kategorie der quantiteit, waarop ook de bepalingen van kwaliteit, relatie, plaats en tijd, ja zelfs der substantie te betrekken zijn. Zelf moet Bacon al belangrijke wetenschappelijke en technische (optische, chemische) ontdekkingen gedaan hebben. Hij droomde al van dingen als automobielen, vliegmachines en dergelijke. Met dat al denkt hij niet hoog van de menschelijke kennis. „Wat de mensch weet, is weinig en waardeloos (*pauca et vilia*) ten aanzien van datgene, wat hij gelooft zonder het te weten, en nog veel geringer ten aanzien van wat hij niet weet. Waanzinnig is hij, die zich veel op zijn wijsheid laat voorstaan, en het waanzinnigst, hij die zijn wetenschap als een wonderding (*portentum*) tracht te vertoonen en aan den man te brengen”.

Ook Bacon is overtuigd van de groote diensten die de filosofie aan de theologie kan bewijzen. Herhaaldelijk spreekt hij van het nut, dat zij hebben kan voor het kerkelijk leven, de bekeering en (als het zijn moet) de uitroeiing der ongeloofigen. Maar aan een verkeerde filosofie heeft ook de theologie niets. Zijn doel was: „die Reform der Theologie mit Hilfe und auf der Grundlage der sprachlich-mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer” (*Ueberweg-Baumgartner*). Van een „dubbele waarheid” wil hij niets weten. Wie daarvan spreken, „liegen als de laagste ketters” (*mentiuntur tamquam vilissimi heretici*). Op twee dingen moet hier nog worden

gewezen: 1^o dat ook hij in de ethiek bijna overal Aristoteles meent te kunnen volgen, en deze wetenschap baseert op de metafysika en wat deze leert aangaande het wezen Gods, als wereldschepper en wereldbestuurder, en 2^o dat bij hem (door de beschouwing van den gemeenschappelijken inhoud der drie groote monotheïstische religies, van Joden, Christenen en Mohamedanen) zich reeds het begrip vormde van eene, met de algemeene menschelijke zedelijkheid corresponderende, alle bijzondere openbaring nog in het midden latende, religio universalis.

In de filosofie van DUNS SCOTUS zijn voor ons doel de drie volgende in nauw verband staande, zaken van het meeste belang: 1^o zijn bestrijding van Thomas' consequent intellectualisme in zijn leer van het Primaat van den Wil boven de Rede (*voluntas superior est intellectu*); 2^o zijn erkenning dat de waarheid van een aantal leerstukken der rationeele theologie en psychologie aangaande het wezen Gods en der menschenziel, door het natuurlijke denken niet kan ingezien en bewezen worden, en 3^o zijn worsteling om tot een beter begrip te geraken van dat eigenaardige „zijn” dat aan het individueele ding toegekend worden moet. Door dit alles werd bij hem de tegenstelling tusschen christelijke theologie en neutrale filosofie veel meer geprononceerd, kwam de heterogeniteit van Geloof en Rede veel sterker tot bewustzijn.

Scotus voelde diep, dat bij de zakelijk-objectieve wijze, waarop Thomas het wezen Gods en der menschenziel behandelde, die eigenaardige activiteit, dat moment van vrijheid, dat persoonlijke dat het geestelijke leven kenmerkt, niet voldoende tot zijn recht kwam. Deze activiteit openbaart zich al terstond bij het kennen der ruimtewereld. Reeds bij de uiterlijke waarneming is de ziel niet bloot passief, en nog veel minder bij de hoogere theoretische functies, waar zij haar „vrije toestemming” moet geven om zekerheid te verkrijgen. Doet zich dus reeds in het natuurkennen de *wil*

gelden, ook in zoover deze het intellect naar de beschouwing van bepaalde objecten heenwendt (het, om zoo te zeggen daarop opmerkzaam maakt), nog veel sterker is dit natuurlijk het geval in het zedelijk bewustzijn. Zonder twijfel is wel bij elke wilswerkzaamheid de medewerking van het verstand onontbeerlijk. Dit laatste verschaft aan den wil zijn objecten en dus de mogelijkheid eener keuze. Maar hij doet het slechts als een dienaar. De keuze, de beslissing blijft bij den heer: den wil. Deze is het movens per se, de eerste beweging. Hem komt de absolute zelfbepaling toe. De wil is dus vrij. Zonder vrijheid bestaat geen keuze en geen verantwoordelijkheid. Ook voor God geldt het Primaat van den wil. Want ook bij Hem moet verstand en wil onderscheiden worden. Had Thomas geleerd dat Gods wil gebonden is aan wat Zijn kennen als goed inziet, (*perseitas boni*, het goede is per se en niet *ex institutione* goed), — Scotus verkondigt, dat het goede alleen daardoor goed is, omdat God het zoo wil. Omdat God iets bepaalds kiest, alleen daarom is dit bepaalde het beste. Van groot gewicht is deze opvatting voor de beoordeeling van het zieleheil der menschheid. Dat de verlossing door Christus moest plaats vinden, dat alleen het sterven van een onschuldige het losgeld voor de menschenzielen zijn kan, berust op niets dan de willekeurige keuze Gods. Had God het gewild, Hij had in plaats van een mensch ook een steen kunnen worden! Toch is voor God ook weer niet absoluut *alles* mogelijk. Hij kan slechts willen, wat logisch mogelijk en zonder tegenstrijdigheid is. De wetten der analytische logika worden dus als een soort Moira gedacht, waaraan ook God nog onderworpen is!

Deze leer heeft ook voor de ethiek een groote beteekenis. Goed is slechts wat God gebiedt, en alleen daarom, omdat Hij het gebiedt. Had Hij doodslag of een andere misdaad bevolen, dan was het geen misdaad, geen zonde.

Om de zaligheid deelachtig te worden, moeten wij zelf ook

medewerken. De wil om zalig te worden is ongetwijfeld niet voldoende voor het verkrijgen der zaligheid; vòòr alles is noodig: de ingieting van de theologische deugd der liefde (*charitas*). Maar deze ingieting geschiedt niet zonder ons toedoen. Christus is de deur, die den toegang tot het heil opent. Niet de deur echter brengt ons daarbinnen, maar ons binnentreden. Zoo kan dan ook Scotus het geloof, waardoor wij ons het heil toeëigenen, een verdienste noemen, die beloond worden zal.

Al deze dingen, die Scotus hier over God en Zijn verhouding tot ons menschen verkondigt, leidt hij blijkbaar af uit de dogma's der Kerk. Op zichzelf kan de natuurlijke Rede het volgens hem in de kennis van het wezen Gods en het wezen der menschenziel niet ver brengen. Allerlei wat Thomas als wijsgeerig streng bewijsbaar beschouwd had, wordt door Scotus (die door de wiskunde een veel klaarder besef gekregen had, wat dat beteekent: iets werkelijk in te zien en te kunnen bewijzen) aan het logisch inzicht onttrokken. Door bloote redeneering kan wel worden aangetoond, dat God existeert, maar niet dat Hij *levend*, dat Hij almachtig, alwijs, alomtegenwoordig, willend is (*non potest probari Deum esse vivum, sapientem, volentem etc.*). Evenmin kan bewezen worden, dat God de wereld en de menschenziel *geschapen* heeft, en dat de ziel onsterfelijk is. Scotus zag reeds klaar, dat het theologische begrip „schepping” in de filosofie niet thuis hoort, dat deze voor het haar eigene verklaren en begrijpen daarmede niets aanvangen kan. —

Ook aangaande de fundamenteele (eveneens door hem geaccepteerde) aristotelische tegenstelling *stof* en *vorm* wijkt hij weer van Thomas af. Volgens dezen (die in de materie een beperking en een tekortkoming ziet) zou het eigenlijk een onvolkomenheid wezen, dat een ding *hoc* (d.i. dit individuele, hier en nu op unieke wijze bepaalde ding) zijn zou. Neen, zegt Scotus, wat een ding tot een *hoc* maakt (de

misschien later zoo genaamde haecceitas) is iets *positiefs*. Het individueele is juist het meer volkomene en „het ware doel der natuur”. Wat aan Sokrates zijn geheel eenige beteekenis geeft, is niet zijn animalitas of zijn humanitas, maar zijn Socratitas. De haecceitas is voor Scotus het „contingente”, dat niet door logische deductie, maar alleen door een constateeren gekend worden kan (vgl. Leibniz's *vérité de fait*).

Deze, hier slechts even aangeduide, gedachtengangen overziende moeten wij het prijzen dat door Scotus nadrukkelijk de beperktheid van het theoretisch-metafysische begripen der werkelijkheid wordt erkend, dat hier de Platonische Idee van het Goede (de vraag naar het *waarom* en *waartoe* als dieper liggend dan die naar het *hoe*) toch weer eenigszins tot haar recht komt. Het is ook hoog te waardeeren, dat op het eigenaardige „zijn” van het concreet-aanschouwelijk gegeven, het enkele, eenige, individueele (in *ding* en *persoon*) — dat immers voor alle kunst, zedelijkheid en godsdienstig geloof van zoo eminente beteekenis is — tegenover het theoretische, abstracte, algemeene „begrip” in den term „haecceitas” door Scotus zoo levendig de aandacht gevestigd is. —

Maar aan den anderen kant verbazen wij ons onwillekeurig over de argeloosheid, waarmede de scholasticus de onbehouwen begrippen Wil en Verstand hanteert, en over zijn verzekerdheid, dat hij met deze termen (wier wezen hij tot een soort entiteiten hypostaseert) voor zijn doel iets van belang zal bereiken. Had Scotus eens kunnen vermoeden, welk een intense gedachtenarbeid in allerlei richtingen aan deze begrippen in latere eeuwen moest besteed worden, en welke duizelingwekkende problemen bij het vaststellen van hun ingewikkelde onderlinge relaties tot bewustzijn zouden komen! „De Wil is iets hoogers dan het Intellect”! Elk woord is hier voorloopig een puzzle. Wat is Wil, wat is Intellect, en vooral — wat beteekent „hooger”? Baumgartner (in Ueberweg II) meent ons tegen een misverstand te moeten waarschuwen.

„Tatsächlich spricht Scotus zwar von einem Primat des Willens. Derselbe hat aber nichts gemeinsam mit dem Primat der praktischen Vernunft bei Kant. Die Bedeutung des Willensprimates bei Scotus liegt auf dem Gebiet der Psychologie, der Theologie und der Ethik, aber nicht auf dem der Erkenntnistheorie Als ob bei ihm die metafysischen Ueberzeugungen, da für sie die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefern könne, auf dem sittlichen Willen als Postulate der praktischen Vernunft basiert wären!” Deze waarschuwing is voor elken deskundige volmaakt overbodig. Kant's begrip der praktische rede was (evenals zijn algemeener begrip der zuivere rede) het gevolg van die groote bescheidenheid, waarmee hij zich op het „transcendentale” standpunt verkoos te houden. En wie zich hiervan niet laat afdringen, moet noodwendig die metafysika als een hersenschim verwerpen, die door Scotus (en Thomas) als een echte wetenschap wordt erkend. Scotus was er ver van af, dit *transcendentale* standpunt in te nemen. Met volle verzekerdheid beweegt hij zich op het gebied van het *transcendente*. Het heeft voor ons iets ergerlijks zooals hij, krachtens zijn metafysische begrippen, zich als 't ware boven God verheft, om zoo te zeggen, van boven op Gods wezen neerziet en, daarin de functie van den wil tegenover die van het verstand stelt. Zoo komt hij, door de macht zijner eigen begrippen onweerstaanbaar voortgestuwd, tot die ongerijmde, alle gezond en normaal zedelijk gevoel in het aangezicht slaande, bewering, dat God ook wel moord en doodslag had kunnen gebieden, zoodat zulk een gebod door ons als van God stammend *ingezien* en daarmee als zedelijk-verbindend *erkend* zou kunnen worden. Alleen het inzicht dat $2 \times 2 = 5$ is, kan God ons niet opdringen. Dit kan God zelf niet voor waar houden. Waarom niet? Eenvoudig, omdat het niet waar *is*! En dan die goddelooze uitspraak, dat God de verlossing der menschheid ook wel door steen-wording in plaats van

door vleesch-wording had kunnen bewerken! Wat zou daarvan de apostel Petrus wel gezegd hebben, die den persoon Jezus Christus in al zijn heerlijkheid had aanschouwd! Hoe zou de apostel Paulus geoordeeld hebben over de bewering, dat er in het geloof iets is, wat den mensch als verdienste zou kunnen worden toegerekend!

De beteekenis van den nominalist OCCAM ligt voor het grootste deel in datgene, wat hij gepraesteerd heeft voor de vaststelling van de logische en psychologische grondslagen van het *natuurkennis*. Zonder grondige kennis van de logika acht hij grondig filosoferen een onmogelijkheid. De verwaarloozing harer studie is volgens hem de oorzaak van alle dwaling, ook in de theologie. Occam is een buitengewoon scherpzinnig denker, die zich niet met een schijn-begrijpen tevreden stelt. Waar anderen genoeg hadden genomen met vage, slechts zeer onvoldoende geanalyseerde begrippen, met een geïsoleerd houden van formeel- en materieel-logische, kenpsychologische en grammatikale onderzoekingen, tracht hij tot diepere analyses te komen en het wezen van het gekende ding met de kennis-daad en de uitdrukking van het kennen in de woorden der taal in hun onderling verband te zien. Vaak schijnt hij op het punt het essentiele te grijpen. Soms zouden wij geneigd zijn, hem toe te roepen: „doe nu nog een paar stappen verder, dan hebt gij datgene, waar het eigenlijk op aankomt!” Maar hij kan die stappen niet doen. Op een bepaald moment staakt hij zijn analyses, en toont toch weer (en dat was in zijn tijd ook zeer natuurlijk) aan zekere vooroordeelen al te vast te zitten. Het groote struikelblok is ook hier weer: het quasi zoo eenvoudige begrip „*existeren*”, met name het *existeren* van de ruimtewereld en hare zoogenaamde dingen. Ook Occam vindt het niet noodig en kòn het in zijn tijd niet noodig vinden, zich eens reenschap af te vragen van den zin van dezen term. *Existeren* doet natuurlijk God, maar ook de ruimtewereld en de ken-

nende menschenziel. Had men Occam gevraagd: existereen ruimtewereld en menschenziel onafhankelijk van God (dus: absoluut), dan zou hij zonder twijfel geantwoord hebben: „neen! hunne existentie rust op die van God, is gegrond op die van God”. Maar op de vraag hoe dat „rusten” of gegrond-zijn te denken is, en hoe een niet-absolute existentie dan toch den naam existentie kan verdienen, zou hij slechts met vage, verwarde, tegenstrijdige begrippen hebben kunnen antwoorden. Even zij er hier op gewezen, dat Occam bijna nog sterker dan Scotus vasthoudt aan het begrip der onbeperkte almacht en der grondelooze willekeur Gods. God heeft de wereld met hare dingen uit het niets geschapen, en wel op deze bepaalde wijze, niet echter omdat zij zoo *goed* is, maar zij *is goed*, eenvoudig omdat God ze zoo wilde. Neemt men met de realisten (d.i. de Platonici) het tegendeel aan, dan zou men de almacht en de vrijheid Gods loochenen.

Deze twee dingen staan voor Occam vast: 1^o er existeert een ruimtewereld buiten onze ziel (extra animam = buiten en onafhankelijk van onze ziel) 2^o er existeert *in* onze ziel een kennis van het wezen dier ruimtewereld; er is dus „iets” *van* het eeuwige wezen dier buitenwereld binnen onze ziel. Deze overtuiging heeft hij met Thomas en Scotus gemeen. Maar sterk wijkt hij van hen af, wat betreft de verhouding van dit „buiten” en „binnen”. Ook Occam geeft toe, dat *voor onze kennis* der ruimtewereld de algemeene begrippen (universalia, species intelligibiles) onontbeerlijk zijn. Onze kennis immers worden wij ons bewust en voltrekken wij in oordeelen. En de bestanddeelen van alle oordeelen zijn algemeene begrippen (termini). — Maar terwijl nu de realisten Thomas en Scotus aannemen, dat aan die universalia ook een existentie in de wereld buiten ons toekomt, leert de nominalist Occam, dat deze *alleen* in onze zielen bestaan, en dat in de wereld buiten ons uitsluitend de enkele dingen existereen. Tegenover de eerste opvatting, die hij als Platonisch qualifi-

ceert, meent hij de leer van den „echten” Aristoteles te verkondigen. Wie een subjectief (naar onze terminologie: objectief) bestaan der algemeene begrippen aanneemt, maakt zich schuldig aan een onnutte, tot niets dienende, „verdubbeling” van het bestaande. Wat zou dat beteekenen, die algemeene begrippen die zoo evident het wezen van *onzen* geest vertoonen, nog eens weer (en dat nog wel op een absoluut onvoorstelbare wijze) buiten dien geest te plaatsen! Intusschen, iets moeten deze universalia toch wel met de wereld buiten ons gemeen hebben, in een bepaalde relatie moeten zij toch wel tot haar staan. Want *in* en *met* hen hebben wij toch ons kennen *van* die buitenwereld. Hoe moet deze relatie dan opgevat worden?

Van Scotus neemt Occam over: de onderscheiding van *intuïtief* en *abstractief* kennen. Onze zinnelijke waarneming levert ons een intuïtieve kennis van de ruimtelijke dingen als grondslag voor ons abstractieve weten met zijn algemeene begrippen. De (na Descartes steeds sterker wordende en tot in onzen tijd nog met groote hardnekkigheid gekoesterde) neiging om twee absoluut heterogene existentie-wijzen aan te nemen, die van *het* fysische en *het* psychische, begint zich ook bij Occam reeds bemerkbaar te maken. In de zinnelijke waarneming der enkele dingen hebben wij nog een soort inwerking van het fysische op het psychische ¹⁾. Maar de abstractieve kennis is geheel en uitsluitend *van* ons, *uit* en *in* ons; zij behoort om zoo te zeggen alleen tot het psychisch gebied. Voor de relatie van het fysische (enkele ding) *buiten* ons tot de intuïtieve kennis *binnen* ons — want ook de zinnelijke voorstelling behoort toch onloochenbaar tot het

1) Terecht merkt Cassirer (Erk. pr.) op: „Die gesamte scholastische Wahrnehmungstheorie zielt darauf ab, durch den Doppelbegriff der *Species*, der ebensowohl den formalen Sachgehalt des Dinges, wie das Vorstellungsbild im Subjekt besagt, den Uebergang und die Verwandlung „des Aeusseren” in das „Innere” verständlich zu machen.”

psychisch gebied — heeft nu Occam een aantal vernuftige termen bedacht. In de zinnelijke voorstelling — en nog meer geldt dit van het begrip — wordt het ruimteding niet „afgebeeld”, maar de eerste en nog meer het tweede is slechts een „teeken” (signum) voor het laatste. „Unter einem Zeichen versteht Occam was anstatt eines andern gilt. *Significare* oder *importare* aliquid, *stare* und besonders *supponere pro aliquo* (welke term hier dus intransitief gebruikt wordt) sind die Ausdrücke, durch welche diese *Vertretung* bezeichnet wird. Zuerst ist nun zu unterscheiden zwischen natürlichen, d.i. unwillkürlich entstehenden (vgl. het Grieksche *φύσει*) und beliebigen Zeichen (ad placitum instituta, vgl. *θέσει, νόμῳ*). Zu den ersteren gehören unsere Gedanken von den Dingen, die ebenso unwillkürlich entstehen wie der Seufzer als Zeichen des Schmerzes, oder auch der Rauch, der das Feuer anzeigt. Die Gedanken sind Zustände der Seele, und daher werden *passiones* oder *intentiones animae* und *conceptus, intellectus, intellectiones rerum* als gleichbedeutende Ausdrücke genommen. Dass diese Vorgänge in unserem Geiste ebenso wenig Abbilder (*species*) der Dinge sind wie der Seufzer vom Schmerz oder der Rauch vom Feuer, wird von Occam stets eingepägt (Vgl. *Expositio aurea de specie*). Wenn er sie aber dennoch *similitudines rerum* nennt, so rechtfertigt er dies damit, dass sie in dem *esse objectivum*, d.h. im cognosci oder dem Bereiche des Gedachten die Stelle einnehmen, wie die von ihnen bezeichneten Dinge im *esse subjectivum*, d.h. im selbständigen, von unserem Denken unabhängigen Sein (ad. I Sent. 2. 2; Tract. log. I. 12).” 1)

Occam heeft instinctief gevoeld, dat het groote probleem der logika is: de mogelijkheid der significatie (en dit betekent sedert Sokrates en Plato: de mogelijkheid der praedi-

1) J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, (4e Aufl. 1896) I. pg. 464.

ceering). Welken zin kan het hebben, hoe is het mogelijk, dat in een (door woorden uitgedrukt) oordeel in den menschengeest (in een oordeel, waar twee termini door het woordje „is” zijn verbonden) een „zijn” van ruimtedingen met hunne relaties uitgedrukt, gegrepen, begrepen wordt? Hoe moet dat gedacht worden, dat een algemeen begrip een in een „hier en nu” praesent gegeven ding *repraesenteert*, vertegenwoordigt, *aanduidt* of te kennen geeft (significat), als 't ware *vervangt*, als 't ware daarvoor *geldt*? Maar Occam, door Aristoteles van de wijs gebracht, heeft toch niet kunnen zien, waarin hier de eigenlijke moeilijkheid gelegen is. Hij vindt nog allerlei dingen veel te zeer vanzelfsprekend. Wij zouden hem telkens willen vragen: „hoe weet gij dat zoo zeker, dat iets binnen uw ziel een teeken is van iets buiten (d.i. onafhankelijk van) uw ziel, dat het eerste voor het tweede inderdaad „geldt”, dat de gedachten binnen ons (de verbinding van twee termini door het menschelijke woordje „is”) in het esse objectivum *dezelfde* plaats innemen als de daardoor aangeduide dingen in het esse subjectivum?”

Onklaar blijft bij Occam de relatie van intuïtie en abstractie. De eerste betreft het *enkele* (unieke, nooit weer precies op dezelfde wijze voorkomende) ding. Hoe komen wij nu van het „enkele” met absolute logische zekerheid tot het „alle”? Er is in het gebruik van dezen laatsten term toch een groot verschil bij de oordeelen „alle boeken in deze kast zijn wiskunde-boeken” en zelfs „alle gelijkzijdige driehoeken zijn gelijkhoekig” aan den eenen, en het oordeel: „alle menschen zijn sterfelijk” aan den anderen kant.

Over de vraag naar het verband van begrip en woord, van logika en grammatika (in den wijdsten zin) heeft Occam grondiger nagedacht dan zijn voorgangers. Hij gaat in zijn nominalisme niet zoover te beweren, dat de universalia bloote nomina of voces zijn zouden, dat de functie van de abstracte begrippen (actus intelligendi) dezelfde wezen zou als die der

hoor- of zichtbare teekens. Zeker, ook de nomina zijn suppositiones, intentiones animae. Maar zij moeten toch, als een soort tertiae intentiones nauwkeurig onderscheiden worden van de species intelligibiles, die tot de secundae intentiones behoren. De zin van het woordje „est” in: „homo est animal” is volstrekt niet dezelfde als die in: „homo est substantivum”. De universalia zijn immers ook volgens hem geen „willekeurig” gevormde, maar „natuurlijk” ontstane teekens. De nomina zijn eigenlijk teekens van teekens. Op de tegenwerping, dat hij ingaat tegen de leer van Aristoteles, volgens wien toch het *weten* alleen met het algemeene te maken heeft, dat hij dus, de nominalistische opvatting consequent doorvoerend, alle weten prijsgeeft, antwoordt hij, dat ook de hardnekkigste realist wel zal moeten toegeven, dat al ons weten uit oordeels-volzinnen (S is P) bestaat, en dat deze laatste onloochenbaar niet uit dingen buiten onze ziel, maar uit termini (begrippen) zijn samengesteld.

Intusschen, dat in de tegenstelling „natuurlijk” — „willekeurig” de groote moeilijkheid ligt, heeft Occam niet gezien. De namen hebben tegenover de begrippen, die van nature ontstaan, iets zelfstandigs, iets willekeurigs, iets waarbij onze levende vrije wil als factor niet kan worden uitgeschakeld. En toch openbaart zich ook in dit willekeurige, in datgene wat wij bij ons kennen *zelf* verrichten, onloochenbaar een zekere wetmatigheid. Reeds bij de keuze van een „bepaald” nomen voor een bepaalde zaak (res) doet zich een „eigen” inzicht gelden. Wat Occam zelf bij het nomen „universale” dacht, was, naar zijn overtuiging, iets anders, iets beters en warers dan wat de realisten bij dien term dachten. Het heele abstractieproces wordt door een immanenten, binnen de individueele ziel blijvenden, drang of dwang geleid en geregeld. Hoe staat dan nu de wetmatigheid, de noodwendigheid binnen de ziel tot die wetmatigheid en noodwendigheid, die zich in de dingen buiten de ziel zal openbaren? Waarom

is de eene naamgeving (*significatio*,) en namenverbinding (*praedicatio*) goed en de andere slecht? ¹⁾

Zooals Occam zich de verhouding tusschen onze intuïtieve en abstractieve kennis denkt, kon hij de theologie niet als een echte, strenge wetenschap erkennen. Alleen de natuurwetenschap kan, wel beschouwd, op den naam Wetenschap met recht aanspraak maken. Wel beperkt zich de intuïtieve kennis niet uitsluitend tot de waarneming der ruimtedingen. Er bestaat naast de uiterlijke ervaring, de kennis der sensibilia, ook een innerlijke ervaring (aangaande aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, bv. gedachten, wilsdaden, lust, onlust etc.). Maar wanneer de abstractieve kennis dit materiaal van gegevensheden op haar wijze verwerkt, kan zij toch niet verder dan tot natuurkennis komen, nl. tot kennis van dat onderdeel der natuur, dat wij ons zelf, onze ziel noemen. Occam gelooft — dit spreekt van zelf — dat God zich in onze zielen kan openbaren en dat ons dan deze openbaring intuïtief bewust worden moet. Maar voor zoover hij consequent is, moet hij datgene wat zoo door openbaring verkregen is, waar uitsluitend de abstractieve kennis aan 't werk gaat, toch meer als materiaal voor onze empirische zelfkennis, dan als materiaal voor de kennis van het „wezen Gods” opvatten. Dat dit bepaalde materiaal binnen ons van God stamt, moet God ons als 't ware nog afzonderlijk laten weten. Uit ons zelf, door onze abstractieve kennis alleen, kunnen wij dat nooit inzien.

Zoo ontbreekt aan de theologie niet alleen de *grondslag* van het strenge weten, maar ook de *vorm*, nl. het „bewijs”. Occam doet dan ook consequent dezen verderen stap, dat hij, in tegenstelling tot Thomas en Scotus, de logische bewijsbaarheid zelfs van Gods existentie rondweg ontkent. Niet

¹⁾ Over de functie van het woord in ons menselijk kennen worden voortreffelijke opmerkingen gemaakt door Monrad in zijn werk *De Mysteriën des Christendoms*. Thieme Zutphen 1926. pg. 61 vlgd.

alleen het zich van een *bepaald* metafysisch begrip bedienende Godsbewijs (God als eerste oorzaak, als eerste bewegende, etc.), maar ook het zoogenaamde ontologische (dat steunt op het begrip in het algemeen, dat gevoerd wordt *ex terminis*) wordt door hem als niet stringent, als niet absoluut dwingend, geen volkomen inzicht in noodwendigheid en dus onweersprekelijke gewisheid schenkend, verworpen. Dit is ook geheel in overeenstemming met zijn leer van de onbeperkte almacht en de grondelooze vrijheid van den wil Gods. Hoe zou een wezen als de mensch, die toch evident niet God is, in zijn begrippen en oordeelen over een *absolute* noodwendigheid kunnen beschikken, waaraan dus ook God zou onderworpen wezen! Ons menscheijk weten bestaat in een *inzicht* dat iets zijn *moet*. Voor zoover dit inzicht reikt, kunnen wij over het zijnde, waarop dat inzicht betrekking heeft, als 't ware vrij beschikken. Wij *beheerschen* zijn wezen door ons begrip. Dat er nu voor ons van een op zoodanige wijze beheerschen van het wezen Gods door ons denken, geen sprake wezen kan, heeft Occam diep gevoeld.

Kan de wijsbegeerte dus met hare middelen niet eens het subject van de oordeelen over God in hare macht krijgen, dan is er natuurlijk ook geen kans, dat haar dit zou gelukken met de praedikaten die, wijsgeerig of kerkelijk-dogmatisch, aan dit subject zouden moeten toegekend worden.

Toch is Occam er zeker van, aangaande God vele dingen te weten, (Zijn driëenheid, Zijn schepper-zijn, de vleeschwording, de tegenwoordigheid van Zijn Zoon in de eucharistie etc.) Maar dit weten berust uitsluitend op zijn geloof aan de waarheid der kerkelijke dogma's. Deze waarheid is van een geheel anderen aard dan alle overige waarheid. Het is dan ook geenszins te verwonderen dat men, de begrippen dezer dogma's met het natuurlijke verstand consequent doordenkend, in flagranten strijd komt met de gewone logika en de door deze bestuurde natuurlijke kennis. Maar het is een ver-

dienstelijke wilsdaad juist dit ongeloofelijke te gelooven. Zoo verkondigt dan Occam met volle overtuiging de leer der dubbele waarheid. Dat $S : P$ is, kan en moet de theoloog voor waar houden, terwijl *ditzelfde* oordeel door den filosoof met even groote verzekerdheid als onwaar moet worden verworpen.

Merkwaardig is in Occam de onverschrokkenheid waarmee hij zich tegen de aanmatigende handelingen van Bonifatius VIII verzette, en in het algemeen (in ooyereenstemming met zijn strengere ordegenooten, de spirituales) de opvatting verkondigde, dat de Paus (evenmin als Christus en de Apostelen dit gedaan hadden), niet naar het bezit van wereldlijke macht behoorde te streven. Hij was van oordeel, dat de pausen zich in wereldlijke dingen aan de vorsten, en in geestelijke dingen aan de Kerk hadden te onderwerpen.

Empiristische, positivistisch-agnostische denkers van het type Comte, Mill, Spencer, kunnen natuurlijk in de heele Middeleeuwsche Wijsbegeerte niet veel anders zien dan een periode van jammerlijken stilstand of zelfs achteruitgang der echte wetenschap. (Ja, voor hen moeten Sokrates, Plato en Aristoteles al een achteruitgang beteekenen ten aanzien van geesten als de Pythagoraeërs, Anaxagoras, en vooral Demokritus.)

Maar ook de kenkritische wijsgeer kan niet anders dan constateeren, dat het inzicht aangaande de logische en psychologische grondslagen van het natuurkennen, dat de menschheid in geschriften als Plato's Theaetetus, Parmenides, Sophistes en Philebus reeds bereikt had, gedurende langen tijd absoluut verloren was gegaan.

Onwillekeurig stelt hij zich de vraag: waarom moest er na Plato een Aristoteles komen? Waarom moesten na Aristoteles tweede- of derderangsdenkers als Chrysippus en Epikurus zulk een grooten invloed verkrijgen? Waarom

moest het Platonisme nu juist weer opgenomen worden door iemand als Plotinus, bij wien het kenkritische door het metafysisch-mystieke geheel overwoekerd werd? Waarom moest de laatste periode der hellenische en hellenistische filosofie gekenmerkt worden door die geestelijke moeheid, die wijsgeerige impotentie, die zich in het synkretisme en eklekticisme openbaart? Vergeefs zoeken wij op zulke vragen een antwoord. Het blijft ons volkomen verborgen, waarom God met de menschheid juist dezen weg heeft ingeslagen. Hiervan zijn wij wel, sedert Hegel, tot klare bewustheid gekomen, dat de filosofie in het geestelijk leven niet geïsoleerd staat, dat zij met al het overige (het politieke, sociale, artistieke, religieuze) ten nauwste samenhangt. Maar het is ten slotte, van hoeveel gewicht het milieu ook zijn moge, de levende individuele persoon, die filosofeert.

Gegeven deze bepaalde historische factoren, was de Midden-eeuwsche geestescultuur een periode, die de menschheid doormaken *moest*. De Scholastiek heeft een gedachtenarbeid verricht, die noodwendig verricht worden moest. Het was nu eenmaal een feit, dat bij het begin onzer jaartelling door het optreden van ééne persoonlijkheid de menschheid in haar geestesleven een geweldigen schok gekregen had. Met Jezus Christus begon in de wereldgeschiedenis een geheel nieuwe gedachten-, gevoels- en wilperiode. Daarmee werd de taak gesteld, de geheele betrekking tusschen God, wereld en menschheid anders op te vatten dan tot dusver geschied was. De ontwikkeling der christelijke kerk (volksverhuizingen, Islam, verstarring der Grieksche orthodoxie, het tijdelijk verloren gaan van de kennis der Grieksche cultuur en daaronder van het grootste deel der Grieksche filosofie, het optreden van bepaalde persoonlijkheden, als bv. Athanasius en nog veel meer Augustinus) moest de Europeesche wereld in dien toestand brengen, waarin Karel de Groote haar aantrof. De problemen die het wijsgeerig denken op te

lossen kreeg, waren in dezen bepaalden tijd van zeer bepaalden aard. Hoe hoog begaafd de groote persoonlijkheden ook waren, die in de eeuwen na Karel den Grootten tot de Renaissance optraden, nuchtere begripsonderscheidingen voltrekkende scholastici en in zaligheid zwelgende mystici (Eriugena, Anselmus, Abélard, Bernhard, de Victorini, Maimonides, Averroës, Bonaventura, Albertus, Thomas etc.) — zij bleven in alles kinderen van hun tijd. Doordat zij werken moesten met nog hoogst onvoldoend doordachte fundamenteele begrippen, moesten zij de groote wijsgeerige problemen noodwendig zoo stellen als zij ze stelden. Op hunne vage en verkeerde vragen konden zij niet anders dan vage en verkeerde antwoorden geven. Bij het kennismaken van zeer vele van hunne eindelooze, met uiterst subtiële begrippen opereerende, disputen wordt ons evenzoo te moede, als Demonax in zijn tijd, die een tournooi van verkeerd-scherpzinnig vragende en verkeerd-scherpzinnig antwoordende filosofen bijwonend, tot zijn vrienden zeide „krijgt gij niet den indruk, dat de eene van deze heeren een bok melkt en dat de andere er een zeef onder houdt?” (Lucianus, Dem. Cap. 28).

Het is echter niet te loochenen, dat naast het vele, waaraan wij in onzen tijd niet het geringste meer hebben, in de ontelbare geschriften der scholastici allerlei van de hoogste beteekenis aangetroffen wordt: werkelijk diepgaande gedachten, scherpzinnige opmerkingen, geniale voorgevoelens der waarheid, kernachtige wijsheidsspreuken, roerende vroomheidsuitingen. En even onloochenbaar is in de periode van Eriugena tot Occam (± 850 — ± 1350) een vooruitgang in wijsgeerig inzicht te constateeren. De filosofische ethiek kan zonder twijfel gedurende dit tijdperk geen winst van beteekenis aanwijken. Maar in het nadenken over de gronden van het natuurkennen waren Bacon en Occam ontegenzeggelijk verder gekomen dan iemand als Anselmus. Zij hadden ten

minste een diepen indruk gekregen van de geweldige functie, die wiskunde en waarneming van „gegeven” dingen en feiten bij de echte natuurwetenschap vervullen. Zij waren er zich ook klaarder van bewust geworden, dat het „bloote denken” hier niet almachtig is, dat de Zuivere Rede hier aan de zoogenaamde „ervaring” gebonden blijft en alleen door zich aan deze te houden, haar heerschappij uitbreiden kan. Zij *voelden* reeds, zij het ook duister, dat de natuurwetenschap alleen met „Erscheinungen” te doen heeft, en dus „menschelijke” werkelijkheids-kennis blijven moet. Ook in de leer der dubbele waarheid ligt — een echte waarheid, nl. deze, dat de beteekenis van het woordje „is” bepaald wordt door het oordeels-standpunt dat men inneemt, en dientengevolge door dat noodwendigheids-begrip dat men in de verschillende gevallen toepast. Sedert Kant weten wij immers, dat de twee contradictorisch-tegengestelde oordeelen „deze bepaalde handeling van dezen bepaalden mensch (S) is causaal volkomen gedetermineerd (P)” en „deze bepaalde handeling is causaal niet gedetermineerd” beide *waar* zijn, het eerste beschouwd van natuurwetenschappelijk, het tweede beschouwd van ethisch standpunt; het eerste krachtens het fysische, het tweede krachtens het ethische wetmatigheids- en noodwendigheids-begrip.

Vergelijken wij den gedachtenarbeid der Scholastiek *en bloc* met dien der hedendaagsche filosofie *en bloc*, dan hebben wij waarlijk geen reden er met minachting op neer te zien, en te meenen dat wij, met al onze natuur- en natuurwetenschap, ten aanzien van het begrijpen onzer menschenlijke werkelijkheid het „so herrlich weit” gebracht hebben. Zonder twijfel, de gedachtenwereld der Middeneeuwen was verward, eenzijdig georiënteerd, vol van onklare, onvoldoend doordachte begrippen. Maar is de onze dan niet eveneens verward, eenzijdig en vol onklare, onvoldoend doordachte begrippen? Hun wijsheid was met veel dwaling vermengd. Maar

is de onze niet eveneens door allerlei onwijsheid en schijnwijsheid overwoekerd? Zijn wij met alles wat de filosofie sedert de 14^e eeuw gepraesteerd, heeft, ook maar iets verder gekomen in het oplossen van het door Heine aldus genoemde „Rätsel des Lebens, das qualvoll uralte Rätsel Sagt mir, was bedeutet der Mensch? Woher ist er kommen? Wo geht er hin? Wer wohnt dort oben auf goldenen Sternen?” Wat is die geheimzinnige geestelijke werkelijkheid, die *achter* of *boven* de onze ligt? Als wij niet gezind zijn, ons te laten afschepen met geleerd-klinkende, quasi-diepzinnige antwoorden gevende termen, die in werkelijkheid niet veel anders zijn dan gemaskeerde vraagteekens, — kunnen wij dan inderdaad meenen, op de genoemde vragen in de hedendaagsche metafysische systemen uitsluitsel te krijgen?

Hoeveel minder troosteloos was reeds, vergeleken met de moderne, de „wereldbeschouwing” der oude Grieken, voor dat de milesische natuurfilosofen hun *φύσις*-begrip opstelden! Zij leefden in het vaste geloof, dat de ware echte werkelijkheid in den grond iets onuitsprekelijk heerlijks was. Uit die werkelijkheid, waarin het zoogenaamde metafysische met het fysische geheel was dooreengeweven, traden hun — en deze continuïteit maakt juist voor een groot deel hunne mythen en de Homerische gedichten poëtisch zoo bekoorlijk, — onophoudelijk de gestalten van goden te gemoet, die zich om het menschelijke wel en wee bekommerden, die helpend, troostend, beloonend en straffend in het menschelijke leven ingrepen. Voor de hedendaagsche filosofie daarentegen is zoowel onze werkelijkheid als de werkelijkheid die achter de onze ligt, niets anders dan één groote onzekerheid geworden. En zelfs wanneer zij van God als iets volkomen zekers spreekt, dan is dat toch, om zoo te zeggen, een abstract metafysische „von des Gedankens Blässe angekränkelte” God.

Dat was de God der Scholastiek allerminst. De God hunner abstracte metafysika was (in hun hart, voor hun gevoel)

dezelfde als de levende God der christelijke Kerk. Hier hebben wij dan ook de reden, dat de Scholastici der eerste twee perioden zoo gemakkelijk konden aannemen, dat Gods bestaan en wezen door de natuurlijke Rede overtuigend konden worden bewezen en ingezien. De Rede zelf was voor hen immers ook uit God. Hoe zou men dan niet, met behulp van dit door God geschonken kenmiddel, den Schenker zelf kunnen kennen en in zijn wezen, althans tot op zekere diepte, kunnen doordringen!

Het is volkomen te begrijpen, dat de hedendaagsche R. Katholieke wijsbegeerte zich tot de van religieus geloof doorgloeide Scholastiek zoo onweerstaanbaar getrokken gevoelt, en bij de bestrijding der zoo geheel anders georiënteerde moderne filosofie, juist aan een denker als Thomas hare argumenten meent te mogen ontleenen. Voor de moderne filosofie kan de heele Scholastiek niet veel meer zijn dan ééne massa dwaling, vruchteloze begripsklooverij, verspilte scherpzinnigheid. Zij moet haar over 't geheel droog en vervelend vinden. Maar door deze dorre, nuchtere, levenloze abstracties, waar de middeleeuwsche denkers schijnbaar geheel in opgaan, klinken als het ware de ontroerende orgeltonen heen van een vurig, levend christelijk geloof. Slechts voor den skeptischen modernen geest zijn die termen substantia, entitas, universale, eerste beweging en wat dies meer zij, niets anders dan het begripsapparaat eener volkomen verouderde metafysika. Mooi zegt William James ¹⁾ van „the famous scholastic list of attributes of the deity”: „It enriches our bare piety to carry these exalted and mysterious verbal additions just as it enriches a church to have an organ and old brasses, marbles and frescoes and stained windows. Epithets lend an atmosphere and overtones to our devotion. They are like a hymn of praise and service of glory, and may sound the more sublime for being incomprehensible”.

¹⁾ The varieties of religious experience, 3re ed. 1919 pg. 458.

DERDE HOOFDSTUK.

HET KENNISBEGRIIP IN DE PERIODE VAN DE RENAISSANCE TOT AAN KANT.

§ 1. Renaissance, Humanisme en Reformatie (1400–1600).

Toen de Kerk het hoogtepunt harer macht bereikt had (in de 13^e eeuw) scheen Plato's Ideale Staat verwerkelijk. De filosofie, neen! iets veel hoogers: het christelijk geloof, dat alle wijsheid der filosofie in zich opgenomen had, regeerde de Europeesche menschheid. Dat geloof was als 't ware belichaamd en geconcentreerd in één persoon, die de geschiktste mannen (bisschoppen, abten, vorsten, staatslieden, veldheeren etc.) uitkoos als zijn helpers, als de handhavers en uitvoerders van zijn wil (*φύλακες, ἐπίκουροι*), de gave en de macht hebbend om het eigenlijke volk op te voeden, te onderwijzen, en hun lagere zinnelijke wezen in toom te houden, en ook om diegenen onder de hoogere klassen, die hun bedoelingen nog niet ten volle begrepen en hun wil weerstreefden, in de rechte banen te leiden en te houden, hen als het zijn moest, te vermanen, te beteugelen en te bestraffen. Zoo was de schijn. Zoo zou het hebben kunnen zijn als die geestelijke machthebbers aan het ideaal beantwoord hadden, als zij 1^o inderdaad geweest waren: edele, alleen het hoogste beoogende personen, uitsluitend geleid door dienende, christelijke liefde, en 2^o die wijsheid, die theoretische wetenschap en die empirische wereld- en menschenkennis (verbonden met een zekere intuïtie) bezeten

hadden, die nu eenmaal voor het aardsche regeeren onontbeerlijk zijn. Zij toonden echter maar al te duidelijk aan deze twee hoogste eischen in 't geheel niet te voldoen. En er was nog iets anders, veel gewichtigers, wat de verwerkelijking van den idealen staat onmogelijk maakte. Er is nl. een innerlijke tegenstrijdigheid in, het christelijk leven met zuiver wereldsche *machtsmiddelen* te willen in standhouden en uitbreiden.

Dat openbaarde zich allereerst op politiek gebied. De pauselijke macht begon al spoedig topzwaar te worden. De wereldsche vorsten en staten voelden het weldra als iets ongerijmds, dat van uit het verafgelegen Rome in hunne interne aangelegenheden ingegrepen werd. Zij konden het ook niet meer verdragen, dat de Paus in laatste instantie de vrije beschikking zou hebben over de kerkelijke goederen en gelden in hun landen, en wel om die te gebruiken niet in het belang dier landen zelf, maar ten bate zijner speciale gunstelingen en voor de uitbreiding van zijn persoonlijke macht. Reeds kort nadat nog Bonifatius VIII met allen nadruk de hoogste imperialistische aanspraken had doen gelden, werd Clemens V gedwongen den zetel van het pausdom te verplaatsen naar Avignon, in de onmiddellijke nabijheid van het Fransche machtsgebied. En deze „babylonische ballingschap” duurde bijna de geheele 15^e eeuw.

Maar ook in de andere dingen stiet men op innerlijke tegenstrijdigheden in de gedragingen der geestelijke leiders en machthebbers. Men voelde het bij zeer velen hunner als een leege frase, wanneer zij beweerden dat het transcendent-bovenzinnelijke de eenige echte realiteit, het eenig werkelijke en waardehebbende was. Neen, het aardsche, eindige en tijdelijke had voor hen wel degelijk een groote waarde, ja, bleek voor hen vaak de eenige werkelijkheid te zijn of althans een veel grootere waarde te hebben. En met volkomen wereldsche, ongeestelijke, niet-christelijke, evident verwerpelijke middelen,

door de onzedelijke intriges trachtten zij, niet alleen de kerkelijke doeleinden te bereiken, maar ook aan hun lagere individuele begeerten naar ijdelheidsbevrediging, eer, macht, zingenot te voldoen. Hoe bleek vooral de kloof tusschen ideaal en werkelijkheid in het leven der kloosterlingen! Deze hadden oorspronkelijk de wereld verlaten om in eenzaamheid en afzondering een bijzonder heilig leven te leiden, een leven van zelfverloochening, dienende liefde, harden lichamelijken en geestelijken arbeid, kruisiging des vleesch, askese en exstase. En hoe heel anders was het, over 't geheel genomen, geworden! Het waren juist de gedragingen der kloosterlingen, die het meest de ergernis en de verontwaardiging van alle normaal voelenden opwekten. —

Men werd er zich ook gaandeweg steeds sterker van bewust, dat de Kerk zich gezag aanmatigde in zaken waarover zij niets te zeggen *mag willen* hebben, dat zij in vele dingen te kort deed aan die *vrijheid*, die tot het wezen des geestes behoort. Tallooze fijner besnaarde zielen, vooral onder de meer ontwikkelden (hoezeer ook nog vervuld van eerbied voor de wijsheid der kerkelijke machten, hoezeer ook, met de groote massa, gewoon om de „andere hoogere wereld” vooral te zien als het „hiernamaals” met zijn helsche straffen en hemelsche belooningen), zullen toch huiverend, met heimelijken afschuw en innerlijk protest, getuige geweest zijn van de onzinnige, afgrijselijke wreedheden der Inquisitie, der ketters- en heksenvervolgingen!

En dan, hoe werd door de Kerk te kort gedaan aan de vrijheid der wetenschap met haar zuiver theoretisch inzicht. Men voelde steeds dieper, dat men hier te doen had met iets, dat volkomen vrij moet blijven, dat zich eenvoudig niet dwingen laat, dat zich tegen alle inmenging van buiten onweerstaanbaar verzet. Hier bleek nu maar al te vaak en al te duidelijk, dat het de Kerk aan de onontbeerlijke wereldsche filosofische wijsheid ontbrak, dat hare machthebbers zich leelijk

konden vergissen, dat zij kinderen waren van hun tijd, met al zijn bijgeloof, onwetendheid en vooroordeelen. Al mocht hun christelijk geloof ook nog zoo sterk en zuiver van bedoeling zijn, dit geloof alleen stelde hen blijkbaar niet in staat tegenover de wetenschap altijd de rechte houding aan te nemen. Herhaaldelijk werden door de kerkelijke autoriteiten aangaande zaken waarover alleen de natuurlijke rede vermag te oordeelen, uitspraken als waar verkondigd of als onwaar gebrandmerkt, wier onwaarheid of waarheid naar de overtuiging aller bevoegden onomstootelijk gebleken was.

Meer en meer voelde men in het geheele geestelijke leven een innerlijke tegenstrijdigheid, onwaarachtigheid, dubbelzinnigheid, ja, huichelarij. Aan het zoogenaamde „zuiver mensche-lijke” werd tegenover het zoogenaamde „zuiver goddelijke” te kort gedaan. Het aardsche, eindige werd te laag geschat, in zijn natuurlijke uitingen belemmerd, genuilband, verstikt, zonder dat daarbij het hemelsche, oneindige tot zijn recht kwam en (behalve in den eeredienst) in vollen luister straalde.

De heele atmosfeer, waarin men ademde, begonnen de besten onverdraaglijk te vinden. Men had een gevoel, alsof men woonde in een mufte, ja stikkend benauwde kamer, waarvan men met geweld de vensters moest opengooien om frissche en onbedorven lucht te laten binnenstroomen. Iets „geheel anders”, iets ongehoord nieuws moest worden verkregen! En werkelijk, nu de tijd rijp was, schenen die hooggespannen verwachtingen en verlangens ten volle bevredigd te zullen worden. Dit geschiedde achtereenvolgens door drie, ten deele van elkaar onafhankelijke geestesmachten: I de filosofische Renaissance met de daaraan verbonden natuurfilosofie, II de opkomende moderne natuurwetenschap, III de kerkelijk-godsdienstige Hervorming.

„Terug tot den Eros theoretikos der Grieken, terug tot den zuiver aardsch-menschelijken rechts-staat der Romeinen!” — dat waren vooral de leuzen die golden, toen in de 15^e eeuw

de toegangen tot de antieke kultuur in steeds ruimere mate geopend werden. Hier vond men nu den rijksten geestesinhoud in de heerlijkste vormen. Onuitsprekelijk genoot men van de werken der oude dichters en prozaschrijvers, redenaars, geschiedkundigen en filosofen. Met de gedachten van Plato in de eerste plaats, wiens werken men nu in hun geheel voor oogen kreeg, en verder met die van de Stoa, Epikurus en de Skepsis, die men vooral door Cicero en Seneca leerde kennen, raakte men nu ten volle vertrouwd, en ontdekte daarin allerlei, klaar en scherp uitgedrukt, wat men zelf onklaar en vaag beseft had en nauwelijks had durven uitspreken. In welk een andere, frissche, oorspronkelijke geestewereld ademde men hier! Hoe kwam hier de aardsche mensch tot zijn recht met zijn natuurlijke vermogens om het ware te kennen, het rechte te doen, het schoone te scheppen! Hier was geen sprake van dat arme-zondaars-gevoel, dat slecht geweten tegenover de op het zuiver aardsche gerichte strevingen, van dien zoo vaak onwaarachtigen deemoed, die bij de Middeneeuwsche mensch- en wereldbeschouwing behoorden. Hier was niets van die onophoudelijk gepredikte, verachting van de zinnelijkheid, en kruisiging des vleesches. Hier genoot men, zonder voortdurend gekweld te worden door gedachten aan een transcendente werkelijkheid, van een rustig theoretisch doorgronden en aesthetisch beschouwen van wat nu eenmaal voor ons menschen het onmiddellijk en concreet gegevene is. Hier niet dat onverdraaglijke telkens ingrijpen van een aardsch-bovenaardsch Wezen als de Kerk, die, voornamelijk partijtökkend van de algemeene vrees voor het hiernamaals, alle natuurlijke levensuitingen controleerde, alle menschelijk streven aan haar oogmerken dienstbaar maakte! Hoeveel aantrekkelijker dan de Gods-staat leek de zuiver menschelijke Staat der Romeinen, met zijn natuurlijk-redelijk, alleen het geluk hier beneden beoogende, van alle specifiek-christelijke ethiek vrije, rechtsbegrip.

Men kwam tijd te kort om zich alle schatten, door de humanistische studie toegankelijk geworden, eigen te maken, om deze nieuw gevonden stof in al zijn rijkdom geestelijk te verwerken. Het ligt dan ook in den aard der zaak, dat men in de filosofie aanvankelijk nog in het geheel niet tot zelfstandige probleemstelling geraakte. De begrippen waarmee men voorloopig alleen werkte, waren ontleend aan de traditie, zij het dan ook een tot dusver geheel onbekende traditie. Het was vooral Plato, waarop nu de aandacht gevestigd werd. Tegenover den ouden Aristoteles was Plato geheel nieuw. Bovendien was Aristoteles' filosofie wel, en die van Plato niet met de kerkleer verbonden.

Maar Plato werd, al dadelijk door Plethon, den stichter der Platonische Akademie te Florence, en door Ficinus, die zoowel Plotinus als Plato vertaalde, in overwegend Neo-Platonischen zin opgevat. En ook Aristoteles had nog lang niet afgedaan. Juist in den strijd tusschen de Platonici en Aristotelici kwamen in Aristoteles nieuwe kanten aan 't licht, nieuwe moeilijkheden en tegenstrijdigheden maar ook nieuwe waarheden.

Wij kunnen hier niet op bijzonderheden ingaan en zelfs niet van de voornaamste denkers de namen noemen. Wie belang stelt in den buitengewoon boeienden gedachtenstrijd der 15^e eeuw, bestudeere het eerste deel van Cassirer's voortreffelijk werk: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", waartegen echter dit bezwaar moet worden ingebracht, dat het niet geheel overzichtelijk-klaar gecomponeerd is en dat de schrijver, het begrip „Erkenntnis" uitsluitend in theoretischen en vooral natuurwetenschappelijken zin nemend, met zijn positivistisch-agnostische denkwijze overwegend de van kenkritisch standpunt van belang zijnde foutieve opvattingen doet uitkomen, en daarbij de waarheden, die ook in deze onwaarheden zeer vaak verborgen liggen, geheel buiten beschouwing laat.

Wij willen alleen op enkele hoofdmomenten opmerkzaam maken.

In het centrum der wijsgeerige belangstelling kwam nu boven alles het begrip „natuur”, haar innerlijk wezen, en de positie die de menschelijke bewust-kennende ziel in dat groote, allesomvattende „geheel” inneemt.

Het natuurbegrip nu van de (Italiaansche en Duitsche) *natuurfilosofie* was volstrekt niet hetzelfde als dat der (gedeeltelijk reeds gelijktijdig, gedeeltelijk eerst een poos later opkomende) moderne *natuurwetenschap*. Het laatste was een product van het nuchter-abstracte zuiver theoretische denken. Het eerste daarentegen was meer een product der metafysische fantasie, overwegend beheerscht door aesthetisch-religieuze, pantheïstisch-mystieke gevoelens. Hier werd de Natuur, het Eene en het Al, de totaliteit van het Zijnde, opgevat als een levend, bezield, bewust Organisme. Met dezen Makrokosmos was de individueele menschenziel als Mikrokosmos innig verwant en nauw verbonden. Vandaar het enthousiasme, dat dit natuurbegrip allerwege vermocht te wekken. Welk een verrukking, zich in zijn zieleleven een deel te voelen van de Wereldziel, zich in alle denken en streven gedragen en gevoed te weten door de Eene, alomvattende, eeuwig ware, eeuwig goede en schoone, echte werkelijkheid! Zich verheffend op de vleugelen van den Eros Theoretikos kon men nu ook het aardsche menschenleven met al zijn tekortkomingen, gebreken, slechtheden en leelijkheden op een geheel ander wijze zien. Bij het licht behoort immers de schaduw; het positieve is ondenkbaar zonder het negatieve. Alle disharmonieën van het Eindige smolten weg, werden opgelost in de allesoverweldigende Harmonie van het On-eindige. Wat hebben wij noodig: een voortleven in het hiernamaals! Reeds hier in dit leven voelen wij onze onsterfelijkheid. Hoe zou datgene in ons, wat aan het Eeuwige nauw verwant, ja daarmede één is, niet zelf ook eeuwig zijn! Hoe

zou de menschenziel het Eeuwige als het Eeuwige *kennen*, als zij het niet zelf als onvervreemdbaar eigendom in zich had! Protagoras' homo-mensura-stelling blijkt een door den sofist zelf niet opgemerkte keerzijde te hebben! In plaats van onze menschelijke kennis te verlagen blijkt zij deze oneindig te verheffen. Het is immers het geheel (het *πάντα*) dat door òns gemeten wordt! 1)

Dat in deze Grieksche metafysische begrippen van natuur en geestelijk leven iets was, dat met de specifiek christelijke wereld- en levensopvatting nooit in harmonie kon gebracht worden, dat merkte men aanvankelijk in het geheel niet op. Het kon echter niet uitblijven, dat die tegenstrijdigheid steeds meer openbaar werd, nl. in de discussies der verschillende partijen en bij het pogen om de rechtmatigheid dezer nieuwe natuur- en menschbeschouwing streng wijsgeerig te bewijzen.

Van de zooeven geschilderde Neo-Platonische metafysische grondgedachten zegt Windelband terecht: „Der pantheistische Zug, der darin unverkennbar ist, genügte um diesen *Platonismus* kirchlich verdächtig zu machen und damit den *peripatetischen* Gegnern die willkommene Handhabe zu seiner Bestreitung zu geben; und zwar nutzten das nicht nur scholastische Aristoteliker, sondern auch die übrigen aus. Umgekehrt konnten die Platoniker gerade dem neuen humanistischen Aristotelismus seine naturalistischen Tendenzen vorwerfen und die eigene Richtung auf das Uebersinnliche als dem Christentum verwandt preisen. So bekämpften sich wieder die beiden groszen Ueberlieferungen der griechischen Philoso-

1) Zoo zegt dan ook Ficinus in zijn *Theologia Platonica* (VIII. 16): Cum vero cognitio per quendam mentis cum rebus aequationem perficiatur, mens cognitae infinitati aequatur quodammodo. Infinitum vero oportet esse, quod aequatur infinitati. Ac si tempus quod successione quadam metitur motum, infinitum esse oportet, si modo motus fuerit infinitus, quanto magis infinitam oportet esse mentem, quae nou modo motum tempusque stabili notione, sed infinitatem ipsam quoque metitur. Cum necesse sit mensuram ad id quod ipsa metitur habere proportionem, finito vero ad infinitum fit nulla proportio”.

phie, indem eine der anderen ihre Unchristlichkeit vorhielt”.

Om de uitsluitende wetenschappelijkheid der eigene opvattingen in het licht te stellen, moest men zich wel in abstract, streng wijsgeerig begripsonderzoek begeven en daarbij noodwendig stooten op het fundamenteele probleem van het menschelijk kenvermogen. Dringend moest weer de vraag gesteld worden: hoe kan de mensch absoluut zekere kennis verkrijgen van het fysische zoowel als van het metafysische; hoe staat het eerste tegenover het tweede; de zinnelijke waarneming, de ervaring, tegenover het zuivere denken?

Bij de hierover gevoerde discussies kwamen niet alleen in het gedachtenstelsel van den „echten” Plato, maar ook in dat van den echten Aristoteles geheel nieuwe dingen op den voorgrond. Steeds klaarder werd men zich bewust zoowel van datgene wat deze beide groote denkers gemeen hadden, als van datgene waarin zij radikaal van elkaar verschilden. — „Für die neue Richtung ist es vor allem bezeichnend, dass die Grundfragen der Aristotelischen Psychologie und Erkenntnislehre es sind, die jetzt in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. Das Mittelalter wird, abgesehen von den logischen Streitigkeiten, vor allem durch die Aristotelische Metaphysik und Physik beherrscht und bestimmt; der Aufbau des Kosmos und sein Zusammenhang mit dem unbewegten Beweger ist es, der sein Interesse fesselt. Alle diese Fragen treten jetzt völlig zurück; einzig und allein der Begriff und das Problem *der Seele* entscheidet nun über die Richtung und Parteistellung innerhalb der peripatetischen Philosophie. Unvermerkt wird damit die Untersuchung auf ein neues Gebiet und ein neues Ziel hingelenkt: *die dialektische Zergliederung des Aristotelischen Seelenbegriffs wird zu einem Faktor in der Entstehung des modernen Bewusstseinsbegriffs.*” (Cassirer).

Hierbij moest men nu gaandeweg meer opmerkzaam worden op de tegenstrijdigheden, die wij in onze § over Aristoteles in het licht trachtten te stellen. In steeds sterkere mate moest

men het bedenkelijke voelen van het naturalistische in Aristoteles' psyche-begrip, van zijn opvatting der menschelijke kennis als een volkomen zeker, evident empirisch gegeven feit (dat dus, om zoo te zeggen, met de andere natuurfeiten in hetzelfde vlak kwam te liggen). Men moest aanstoot nemen aan de vaagheid van zijn *νοῦς*-begrip, aan de wijze waarop hij de verhouding dacht van de Actieve tot de Passieve Rede. En dit alles moest ook weer de innerlijke tegenstrijdigheden in zijn metafysische grondbegrippen (substantie, beweging, doel, mogelijkheid, werkelijkheid, stof en vorm, natuur en God), en verder in de leer van het bewijs (syllogisme en apodeixis) allengs sterker doen uitkomen. Het heeft iets verheffends en tegelijk iets bedroevends, na te gaan hoe die verschillende denkers (Vives, Ramus, Zabarella, Pico, Nizolius, Paracelsus, Telesio, Patrizzi, tot Campanella toe) worstelden om tot eenheid en klaarheid van gedachten te komen, hoe energiek zij de fouten in het aristotelische begripsapparaat trachtten te verbeteren, — en hoe hun dit, door hun vastzitten aan alles beslissende vooroordeelen, toch niet kon gelukken.

Dit scheen — tegenover Plato — het mooie en groote in Aristoteles, dat hij was: de man der „ervaring”, zooals wij zeiden, met beide voeten staande op den stevigen bodem der „gegeven” werkelijkheid. Welk een hooge vlucht zijn gedachten ook namen, zij hadden hun zekerheid en betrouwbaarheid toch daaraan te danken, dat hij ze steeds in verbinding hield met de (uiterlijke en innerlijke) „waarneming”. Dit zuiver empiristisch-sensualistische moment in Aristoteles' fysika en metafysika was het, dat al die denkers zoo geweldig aantrok en waardoor men verder hoopt te komen in de zoo vurig begeerde kennis van het diepere en diepste wezen der Natuur. Dit zagen zij echter niet — en zij konden het met hun kennismiddelen niet zien — dat in alle fysische kennis zekere (wij zullen nu maar zeggen) metafysische begrippen latent werken,

en dat deze metafysische begrippen door Plato veel zuiverder gedacht waren dan door Aristoteles.

Dat die, bij alle fysika dienstdoende, metafysische begrippen geheel anders moesten gedacht worden dan dit door Aristoteles gedaan was, werd wel begrepen door die mannen, die de grondleggers geworden zijn der moderne natuurwetenschap, Lionardo, Copernicus, Kepler en Galilei. Terecht zegt Hermann Cohen (in zijn werk: Kants Theorie der Erfahrung, Einleitung § 4): „In Galileis Schriften knüpft die Discussion des Grundbegriffes der modernen Naturwissenschaft, des Begriffs der Bewegung, an die Lehre des Aristoteles von der Bewegung an, deren Anschauungen nicht allein mathematisch zu berichtigen waren. Die Gesetze der Bewegung, die in mathematischen Formen und Formeln zu verfassen und an sinnlichen Dingen und Vorgängen der Erfahrung zu belegen sind, haben *Begriffe* zu ihrer Voraussetzung, *die nicht schlechthin der Mathematik entstammen, geschweige der Erfahrung entlehnt werden können*. Diese Begriffe, wie die Stetigkeit, die Untheilbarkeit, kommen bei Aristoteles vor. Nicht daran fehlt es in erster Linie, dasz diese Begriffe mit den Thatsachen nicht in Einklang gebracht werden. Nicht darin besteht das Grundübel der Physik des Aristoteles, dasz es ihm nicht angelegen ist oder nicht gelingt, die Begriffe den Thatsachen angemessen zu fixiren; sondern darin vielmehr liegt der Fehler der Aristotelischen und scholastischen Physik: dasz sie die Begriffe mit der Mathematik nicht in Einklang zu bringen verstanden hat. Deswegen erst konnten die Begriffe auch nicht mit den Tatsachen stimmen, weil die Mathematik allein diese Vereinbarung herzustellen vermag”.

Wij kunnen niet laten, hier nog eens weer de bekende plaats uit Galilei's „dialogo over de twee wereldsystemen” te citeren. In dit werk is Simplicio de representant der aristotelische natuurfilosofie. Deze klaagt: „als wij Aristoteles

teles verlaten, wien zullen wij dan tot gids nemen?" Het antwoord luidt: „Alleen blinden behoeven een gids in een vlak en open land. Wie oogen in 't hoofd heeft en in den geest, kan zich tot zijn bescherming van deze bedienen. Bestudeert Aristoteles, maar geeft u niet als gevangenen over aan zijn autoriteit. Of anders, noemt u niet filosofen, maar historici en geheugen-kunstenaars. Komt met logische gronden aan, niet met teksten en autoriteiten, want wij hebben te doen met de wereld van onze zintuigen en niet met een wereld van papier. Tusschen *filosofeeren* en *filosofie studeeren* is precies hetzelfde onderscheid, als tusschen het teekenen naar de natuur en teekeningen copieeren. Ook het laatste is nuttig tot leering en oefening, maar wie niet verder komt dan dit, wordt nooit een goed schilder, niet eens een goed beoordeelaar van schilderstukken. En evenzoo, wie altijd alleen maar de geschriften van anderen bestudeert en nooit een oog slaat in de werken der natuur zelf, om in haar de door anderen gevonden waarheden te *herkennen* en te trachten van de ontelbare waarheden die nog te ontdekken zijn, eenige uit te vorschen, — zoo iemand zal nooit een filosoof worden, maar alleen ervaren in de filosofische geschriften van anderen! Moeten wij dan altijd op een beroemden naam steunen, alsof onze geest, als hij zich niet met het verstand van een ander paart, altijd onvruchtbaar en steriel zou moeten blijven? Gij meent, dat de filosofie een boek is, ontsprongen uit de fantasie van een mensch, evenals de Ilias of de Orlando Furioso, waarbij het zeer weinig van gewicht is, of datgene wat er in geschreven staat, *waar* is. Neen, mijn waarde heer, de zaak staat geheel anders! De filosofie is geschreven in dat groote boek, dat ons voortdurend opengeslagen voor oogen ligt — ik bedoel het *heelal*. En men kan het niet verstaan, als men niet eerst de taal leert verstaan, en de letterteekens kent, waarin het geschreven is. Dit boek is geschreven in *wiskundige* taal, en de letters zijn driehoeken, cirkels en andere wiskundige figuren, zonder wier hulp het

onmogelijk is, menschelijker wijze er ook maar een woord van te verstaan. — Als er sprake was van een rechtskwestie of andere menschelijke studiën, waarin noch waarheid noch onwaarheid bestaat, dan zou scherpzinnigheid, slagvaardigheid in 't spreken en knapheid in 't schrijven iets kunnen uitrichten; maar in natuurwetenschappen, wier redeneeringen en conclusies *waar* en *noodwendig* zijn, kunnen 1000 Demosthessen en 1000 Aristotelessen in dwaling verkeereren tegenover elk middelmatig verstand, als dit slechts het voordeel heeft zich aan de waarheid vast te houden. Immers de grootste geleerdheid kan niet, de werkelijkheid ten spijt, waar maken wat onwaar is''.

Alle speculeeren in bloote abstracte begrippen als onvruchtbaar verwerpend, dringt Galilei, zooals wij zien, vòòr alles aan op „ervaring”. Zijn ervaringsbegrip is echter een geheel ander dan dat van de natuurfilosofen en Aristoteles. Het is veel minder vaag. Het is juist zeer precies. Hij weet, dat zonder de wiskunde geen streng natuurwetenschappelijke ervaring tot stand komen kan.

Inderdaad, de strenge natuurwetenschap, beoogt niets anders dan het objectiveeren van (vooreerst, als men wil, nog alleen „subjectieve”) zinnelijke gewaarwordingen. Maar deze objectiveering kan niet geschieden zonder de inzichten die de wiskunde reeds verkregen heeft, en zonder nog een ander moment. Het zijn, wel beschouwd, drie (en slechts drie) factoren, die zich in de natuurwetenschap doen gelden: zinnelijke waarneming, wiskunde en — een systeem van boven-empirische, apriori werkende, synthetisch-logische begrippen (waartoe bv. het begrip „oorzaak” behoort).

Geïsoleerd vermogen deze drie kenmiddelen niets. Alleen in hun methodische samenwerking openbaren zij hun kracht.

En hier staan wij nu voor de moeilijkste vragen. *Hoe* moet die samenwerking gedacht worden, hoe is de verhouding van deductie en inductie? Welke functie vervult de derde factor,

en welke begrippen zijn het, die dat genoemde systeem uitmaken? Behooren daartoe, naast het oorzaak-begrip, ook de begrippen „doel”, „handelen”, „ziel” etc.? En zoo neen, waarom niet?

Het gecompliceerdst is het begrip „zinnelijke waarneming”. Dat in deze de twee andere factoren al, ten minste latent, werken, kan men niet voorbijzien. Hoe zou iemand een hond als een „ding” waarnemen, zonder gebruik te maken van het wiskundig begrip „grootte” en van het (zeggen wij voorloopig) metafysische begrip „oorzaak”? Het gemakkelijkst te isoleeren is zonder twijfel de wiskunde. Deze kan, buiten alle zinnelijke waarneming om, en zonder zich met metafysika in te laten, als een zelfstandig vak beoefend worden. Zij heeft te doen met een eigen „zijn” ¹⁾, een haar alleen toekomende „noodwendigheid”. Geheel op zichzelf, zonder op zinnelijke waarneming berustende inductie, kan zij tot een menigte inzichten geraken. En toch schijnt de wiskunde met de zinnelijke waarneming ook weer op eigenaardige wijze verbonden. Het is althans (zooals Plato reeds opmerkte) „naar aanleiding” van de zinnelijke waarneming dat zij de haar geheel eigen vragen stelt en op deze vragen hare antwoorden geeft. Hoe zou iemand het streng *wiskundige* begrip van een „lijn” en van een „grootte” dier lijn kunnen vormen, als hij niet eerst in de natuur lijnen en grootheden op vage wijze „waargenomen” had?

In het eerste deel van zijn werk „Geschichte der Atomistik” heeft Kurd Lasswitz met groote klaarheid de fouten aangewezen, die Aristoteles beging bij het bepalen van die metafysische grondbegrippen, die, zooals wij zeiden, den derden

¹⁾ Schopenhauer in zijn werk „Vierfache Wurzel etc.” spreekt juist bij de wiskunde van een principium *essendi*, waartegenover hij dan stelt: de principia *cognoscendi*, *fiendi* en *agendi*. Maar openbaart zich in het fieri der natuurwetenschap en het agere der ethiek niet ook een „zijn”? En gaat het aan, het principium *cognoscendi* met de drie overige op gelijke lijn te stellen? Is het zijn der wiskunde, der natuur en der zedelijkheid zonder een *cognosci* denkbaar?

faktor van het natuurwetenschappelijk kennen uitmaken. Deze grondbegrippen hangen onderling nauw samen. Wordt een er van verkeerd gedacht, dan kunnen de anderen ook niet anders dan verkeerd gedacht worden. Wordt in dat samenhangende geheel een begrip opgenomen, dat er niet in thuis behoort, dan moet dit zijn invloed doen gevoelen op die begrippen, die er wel in thuis behooren.

Het allesbedervende begrip nu der aristotelische metafysika is dat der forma substantialis. Hierin openbaart zich een willen-begrijpen van het „wezen” der natuur, dat de strenge natuurwetenschap, als haar volkomen vreemd, nadrukkelijk moet afwijzen. In dit begrip is de vraag naar het „hoe” op een ongeoorloofde wijze met de vraag naar het „waarom” dooreengestrengeld. Wij zagen vroeger, dat volgens Demokritus alles in de natuur *uit den logos en door de noodwendigheid* geschiedt, en dat Aristoteles er zijn voorganger een verwijt van maakte, zich bij zijn natuurverklaren tot de noodwendigheid (het mechanische) bepaald en het logische niet tot zijn recht te hebben laten komen. Dit gebrek had hij meenen te verbeteren, door invoering van het begrip „doel” (het doel aller „beweging”). Wij hebben hier te doen met iets buitengewoon moeilijks en gecompliceerds. In het begrip „doel” ligt het begrip van „het Unbedingte”. En dit laatste doet zich zonder twijfel, als principe der inductie (met haar term „alle”) ook gelden in de zuiver mechanische natuurwetenschap. Bovendien vervult het begrip „doel” een eigenaardige functie bij de verklaring van dat deel der natuur, dat wij de „levende” noemen, en ten slotte nog weer een andere functie bij de logische opvatting van het ethische „handelen”.

Op dit alles komen wij in ons laatste hoofdstuk, waarin de leer van Kant behandeld wordt, nader terug. Hier bepalen wij ons bij de functie, die het doel vervult in het fundamentele aristotelische begrip der forma substantialis.

In het zooeven genoemde werk zegt Lasswitz (I. pg. 92): „Mit der Erhebung der substantiellen Form, als des bestimmenden Zweckes des Einzeldings, zum Erkenntnissmittel der Natur, ist jede mechanische Erklärungsweise abgelehnt. Dadurch wird es Aristoteles unmöglich, ein Gebiet der Physik, in welchem nur mechanische Causalität herrscht, zu trennen von dem allgemeinen Gebiete der Lebenserscheinungen, worin Thätigkeit des Bewusstseins sich Zwecke setzt und die Mittel zu ihrer Verwirklichung findet. Jede einzelne Erscheinung wird in ihrem Charakter als Ganzes, als sinnliches Geschehniss, erhalten. Die Analyse, welche die allgemeinen Principien (deren Erkenntnis allein Wissenschaft ausmachen kann) aufsuchen soll, richtet sich nicht auf die Trennung von Theilursachen, indem sie die verschlungenen gegenseitigen Einwirkungen der Dinge durch Abstraktion zu sondern sucht, sondern sie richtet sich auf die verschiedenen Arten, wie Zwecke in vollkommener oder weniger vollkommener Weise erreicht, dauernde oder vergängliche Ziele erstrebt werden können. Ueberall herrscht die Uebertragung aus den Vorgängen des Seelenlebens auf die Natur, und die aus dem Bewusstsein heraus gewachsenen Formen der Sprache werden zum Leitfaden für die Aufsuchung physikalischer Begriffe. Das Problem des Körpers löst sich daher nirgends von dem Problem der Veränderung überhaupt. Der Einzelkörper verwandelt sich in seinen Eigenschaften durch das Hinzutreten neuer Formen, wie der Begriff sich durch das Hinzutreten neuer Merkmale ändert. Es ist ein der Logik entnommenes Bild, das zur Erklärung dienen soll, aber eben darum keinen Einblick in die Einwirkung der Körper auf einander zu geben vermag Der Begriff des Werdens ist gewonnen durch den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, denen Materie und Form entsprechen Die Naturwissenschaft bedarf, wie es die antike Atomistik versucht hatte, der Individualisirung der Materie als des im Raume Beweglichen, als

eines Substrates der mechanischen Causalität. Statt dessen ist, was Aristoteles Materie nannte, nichts Räumliches, nichts Wirkliches, sondern ein Begriff, frei von jeder physikalischen Vorstellung. Materie ist, was noch weiter bestimmt werden kann.... Ebenso unbrauchbar für die Naturwissenschaft ist der aristotelische Begriff der Bewegung. Die Bewegung ist für uns nur räumlich; bei Ar. heisst jede Veränderung Bewegung und die Ortsveränderung ist also nur ein Spezialfall der allgemeinen Bewegung Während wir uns die Bewegung eines bestimmten Körpers als übertragbar denken, so dasz jeder Körper jede Bewegung erhalten kann, kommen nach Ar. den einfachen Körpern ihnen natürliche, unabtrennbare Bewegungen zu. Der Feuerstoff bewegt sich immer nach oben, der Erdstoff immer nach dem Mittelpunkt der Erde . . . Immer aber ist die räumliche Bewegung nur phoronomisch, nicht dynamisch, d.h. sie enthält nur Ortsveränderung, nicht Energie als eine Empfindungsthatsache, welche kausale Wirkungen vermittelt Infolge dessen ist die Bewegung bei Ar. keine selbständige Realität, welche ihre Gesetzmäßigkeit in sich trägt, sondern nur ein Mittel, durch welches der Naturzweck sich verwirklicht. Das bestimmende ist die geistig gedachte substantiale Form Besonders auffallend ist in den Bestimmungen des Ar. der Mangel an Rücksicht auf die Quantität. Wo sich Grössenangaben finden, sind sie unbestimmt, und Experimente, wenn sie ausgeführt werden, haben oft so falsche Resultate, dasz die Ungenauigkeit auf der Hand liegt. Dieser Mangel, welcher vornehmlich die ältere Naturwissenschaft beschränkte, erklärt sich aus der Anwendung der Substantialität als Denkmittel . . . Es gab kein Mittel, die Empfindung in genügender Weise räumlich zu objektivieren und durch Intensitätsgrade quantitativ darzustellen. Hier eben war die Grenze des antiken Denkens erreicht und damit die Beschränkung des Naturbegriffs beschlossen. Ar. hatte nicht Beobachtung und Erfahrung

verachtet, aber ihm fehlte die Möglichkeit, das empirische mathematisch zu fixieren''.

Van gewicht is hier ook wat Lasswitz II. pg. 4 opmerkt:
 „Der bewegte Körper, in seiner Bewegung im Moment aufgehalten, unterscheidet sich wesentlich vom ruhenden Körper; aber allerdings durch kein räumlich-zeitliches Zeichen, durch keine *extensive* Grösse, welche von der Abstraktion vertilgt wird, sondern durch eine *intensive* Grösse, deren Zeichen die Empfindung seines Andranges ist. Die thatsächliche Bewegung der Körper enthält nicht blosz die Eigenschaft Lageveränderung zu sein, sondern auch diejenige, Wirkung auszuüben; sie enthält in sich ein intensives Moment, welches als eine Thatsache der Wahrnehmung erkannt wird. Diese Thatsache der Wahrnehmung als eine Tendenz zur Wirkung in einem Begriffe zu fundamentieren, um sie der Erkenntniss zu unterwerfen und in das Gebiet der objektiven Wirklichkeit d.h. des gesetzlich Erkennbaren einzureihen, das war die Aufgabe der neuen Wissenschaft . . . Das ist die Aufhebung der eleatischen Bewegungs-antinomie: Nehmet alles fort, was die Lageveränderung definiert; im bewegten Körper bleibt noch ein Etwas, eine Realität, die von der Zeit unabhängig ist: das Intensive der Bewegung, welches ein bestimmtes Gesetz der Wirkungsfähigkeit enthält. Bewegung ist eine selbständige Realität. Sie ist diejenige Realität, in welcher die Empfindung mit den rationalen Elementen der Erfahrung zusammenhängt. Sie ist daher derjenige weltrealisierende Faktor, welcher Denken und Sinnlichkeit verbindet, und dessen Entdeckung gestattet, die Empfindung in das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniss einzuführen. Diese selbständige und intensive Realität der Bewegung auf zu spüren und begrifflich zu erfassen, sehen wir nun die Denker im Beginne der Entwicklung der Naturwissenschaft bemüht''.

Het spreekt vanzelf, dat nu het begrip „natuur'' geheel

anders moest gedacht worden. De natuur is nu niet meer dat reusachtige Ding, dat in zijn geheel kant en klaar „tegenover” ons staat, dat als de totaliteit aller gegevens onafhankelijk van ons kennen geponeerd wordt. De natuur blijft, in een zekeren zin, nog „alles”. Maar zij wordt nu dat „alles”, dat aan de methode van onze menselijke natuurwetenschap is onderworpen, datgene wat met de vraag-en-antwoord-wijze van het natuurkennen correspondeert. De begrippen der gewone natuurkennis (als: hemellichamen, zon, aarde, licht, warmte, geluid, ijzer, water, planten, dieren, mensen) worden natuurlijk niet ongeldig. Zij blijven ook voortaan in gebruik. Maar zij worden (met alles wat de niet-wetenschappelijke mensch er zoogenaamd van weet) uitgangspunten van vragen, die steeds ingewikkelder worden, steeds op nieuwe diepere, grondiger vragen brengen. Natuurlijk is aan datgene wat tot uitgangspunt dient al een en ander door begrippen bepaald. Want een vraag kan nooit gesteld worden naar aanleiding van het absoluut onbepaalde. Maar met het reeds bepaalde kan de natuurwetenschap nooit genoeg nemen, op welk punt zij ook moge aangekomen zijn. Voor haar is het reeds bepaalde datgene, wat nog verder bepaald worden moet. Tot rust zou zij in haar bepalings-drang eerst komen, wanneer het aanvankelijk nog onbepaalde volkomen, absoluut door haar bepaald was. Maar zoover kan zij het, juist krachtens hare methode, *nooit* brengen. De natuurwetenschap blijft steeds een nog te volbrengen denk-taak. In zoover blijven de zoeven genoemde, aan de gewone menschen zoo vertrouwde, door hen quasi-gekende „dingen” (de hemellichamen, licht, ijzer, dieren etc.) steeds als vraagteekens tegenover haar staan. Natuur is slechts wat wij, door ons vragen en antwoorden, van het gegevene „begrepen” hebben. En begrijpen kunnen wij iets slechts, in zooverre wij het door onze eigen begrippen kunnen „construeeren”. Natuur is dus een constructie-product van onzen eigen geest.

Dit alles is van beslissende beteekenis voor de praedikaten, die aan de natuurdingen voortaan kunnen worden toegekend. Van welken aard zijn deze? Wanneer wij ons hier voor een oogenblik van de conventioneele tegenstelling „fysisch-psychisch” mogen bedienen, dan kunnen wij zeggen: al het psychische valt bij de bepaling van het „wezen” der natuurdingen met één slag weg. Niets van bewustzijn, ziel, wil, streven, doel etc. kan voortaan in de natuur worden aangetroffen. In zoover is de moderne natuurwetenschap door en door materialistisch. Maar zij moet dit zijn krachtens hare methode, krachtens de haar eigene abstractie-wijze.

Dat nu de conservatieve, het begripsapparaat der Scholastiek onbevangen hanteerende, denkers met dit nieuwe natuurbegrip niet alleen niets konden aanvangen, maar dat zij er tegen in hartstochtelijk verzet moesten komen, is volkomen begrijpelijk. Door allerlei vage gedachten en gevoelens werden zij gedreven. Het leek hun onzinnig, dat de mensch bij zijn natuurkennen geheel binnen „zijn eigen geest” blijven zou. Blijft hij met zijn denken binnen zijn eigen geest, dan moge hij desnoods dien eigen geest kennen, de natuur kent hij dan zeer zeker niet. Want de natuur *is* immers niet de menschengeest. Zij staat daar als iets geheel heterogeens „tegenover”, als iets van veel hooger rang, als iets volkomen zelfstandigs. Neen, de natuur moet, zal zij zich laten kennen, haar „eigen” wezen aan den menschengeest van buiten indrukken, openbaren; zij moet zich laten waarnemen in „gegeven” voorstellingen, tot (van) wier veelheid-eenheid de mensch met de middelen van zijn kennen niets kan toedoen (of afdoen). Eerst zoo kan die menschengeest er zeker van zijn, dat hij werkelijk iets van het „innerlijke wezen” der natuur *in* zich heeft gekregen. Dat die moderne natuurwetenschap ons van dat innerlijke wezen niets doet begrijpen, springt in 't oog. Komen wij met Galilei's abstracte wiskundig-mechanische bewegingsconstructies ook maar iets nader

tot een verklaring van die, ons in de waarneming toch onwedsprekelijk gegeven concrete, evident doelmatige bewegingen, als bv. het vliegen der vogels, het zwemmen der visschen? Welk een ongerijmde gedachte, dat in alle deelen der ruimte, ook dus in het gebied der sterren, precies dezelfde bewegingswetten zouden heerschen als hier in onze aardsche sfeer! Galilei's pretenties getuigen van onverdraaglijken menschelijken hoogmoed. De natuur is toch ontsproten aan het denken Gods. Zou nu de mensch geheel en alleen door eigen kracht, uitsluitend zich bedienend van *zijn* wiskunde, van uit hem zelf stammende logische begrippen, zich in diè gedachten Gods kunnen verplaatsen, die aan het natuur-zijn ten grondslag liggen? De natuur wordt door de moderne fysici geheel van God losgerukt, tot een menschelijk geestesproduct, tot een zielloos, koud, nuchter, van alle aesthetische heerlijkheid verstoken onding verlaagd!

Dit zagen echter deze denkers niet, dat wat zij in dat vliegen der vogels en het zwemmen der visschen kennen noemden, inderdaad geen kennen maar veeleer een gewoozijn aan gegevenheden was; dat de begrippen, waarmede zij dit concreet gegevene meenden te verklaren bij dieper doordenken hoogst vage, verwarde, aan innerlijke tegenstrijdigheden laboreerende begrippen zouden blijken te zijn, waardoor de beweerde doelmatigheid evenmin „ingezien” werd als door die van Galilei. Ook voelden zij niet, dat er iets niet in den haak was met de wijze, waarop Aristoteles zich de verhouding van God tot de fysische werkelijkheid dacht. Het viel hun niet op, dat Aristoteles, nadat hij eenmaal in de metafysika God als eersten beweger geponeerd en Hem tot alle verdere bewegingen den stoot had laten geven, bij zijn fysische verklaringen van dezen God ook niet het geringste gebruik meer maakt, maar de nu eenmaal met al hun mogelijkheden en werkelijkheden existerende substanties in hun bewegingen heel kalm hun „eigen” gang laat gaan. De aristotelische

gedachten werden hier, zonder dat men zich daarvan bewust was, onbevangen door Neo-Platonische mystieke gedachten aangevuld. En dit is juist het bewijs van Galilei's nederigheid, dat hij het verkrijgen van metafysische inzichten in het zoogenaamde „innerlijke” wezen der natuur, als verre het menschelijk verstand te boven gaande, resoluut afwijst. Wij denken hier onwillekeurig aan de bekende passage van Kant's Kr. d. r. V. (Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe), waar hij dit „Innere” „eine bloße Grille” noemt. „Wenn die Klagen: *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*, so viel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dasz man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, dasz wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen sind. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde”.

Er is geen sprake van, dat Galilei zijn natuurbegrijpen met het goddelijke op één lijn zou willen stellen. Hij zegt: „wanneer men mij tegenwerpt, dat een onmetelijke sterrenlooze ruimte tusschen de planetenbanen en de sfeer der sterren *nutteloos* zijn zou . . . zoo antwoord ik, dat het vermetelheid is, ons zwakke verstand (il nostro debolissimo discorso) tot rechter over de werken Gods te maken”. En elders: „wie het ook maar eens ondervonden heeft één enkele zaak volkomen te verstaan, en in waarheid geproefd heeft, wat *weten* is, die zal erkennen, van hoe oneindig vele zaken hij niets weet, zooals de grootste wijze der Grieken, Sokrates, het

ook openlijk van zichzelf getuigde. Toch is dit vermogen van *inzien* het hoogste dat de mensch bezit. Hoewel het mensche-lijk verstaan en begrijpen in verhouding tot de oneindige massa van het onbegrijpelijke in het niet verzinkt, zoo heeft toch, intensief genomen, ons verstand van eenige dingen een zoo absolute zekerheid en dienaangaande een zoo volkomen inzicht, als de natuur zelf. Zulke dingen zijn meetkunde en telkunde, waarvan het Goddelijke verstand wel oneindig meer stellingen weet dan wij; want God kent ze alle. Maar in de weinigen die wij begrijpen, staat ons kennen met het Godde-lijke gelijk in objectieve zekerheid. Want ons kennen is toe-reikend om de noodwendigheid te begrijpen, en boven deze staat geen grootere zekerheid”.

Inderdaad, het komt er vòòr alles op aan, wat men onder „inzicht” verstaat en welke eischen men aan een werkelijk begrijpen van noodwendigheid stelt. De eischen, die Galilei daaraan stelde, waren veel strenger, veel filosofischer, dan die zijner tegenstanders.

Ons beroepende op wat wij in onze § over Plato hebben opgemerkt, mogen wij beweren, dat de opvatting van de begrippen natuur en natuurwetenschap, door welke de schep-pers der moderne mathematische fysika geleid werden, veel meer verwant waren aan die van dezen wijsgeer, dan aan de denkbelden van Aristoteles. Vooral Plato's *ἀνάμνησις*-leer en zijn begrip der *ἀπόδειξις* zijn hier van gewicht. Ontdoet men de eerste van hare poëtisch-mythische, metafysische aanhang-sels, dan blijft een zeer gezonde levenskrachtige, kenkritische, kern over. Ons mensche-lijk kennen is een voortgaan van oude, reeds in ons zijnde, tot nieuwe, eerst in ons komende, werkelijkheidsbewustheden. Maar zoowel bij het oude als bij het nieuwe, zoowel bij het nieuwe als bij het oude, blijven wij — zal er werkelijk van een „inzien”, een noodwendigheids-besef sprake zijn — binnen onzen eigen geest. En dat is het wat Plato zeggen wilde. Geen kennis kan „van buiten” bv.

uit een existerende ruimtewereld in onzen geest worden ingegoten, evenmin als in blinde oogen van buiten het gezichtsvermogen kan worden ingeplant. Dit geldt niet alleen van ons mathematisch maar ook van ons fysisch kennen. In het bezitten van het oude heeft zich reeds de „vorm” van onzen kennenden geest doen gelden, zoo als deze zich ook bij het verkrijgen van het nieuwe zal doen gelden. Bezinnen wij ons op dit *blijvende*, dat ons vroeger al geleid heeft en ons ook verder leiden zal, dan zien wij dat het bestaat in een systeem van stellingen, dat wij „ten grondslag” moeten „leggen” (*ὑποτίθεσθαι*), en wel als geldig en uit niets hoogers afleidbaar. Nogeens, waarom moeten wij deze grondstellingen laten gelden? Wij kunnen hier geen dieperen grond ontdekken, dan dezen, dat zonder hen ons kennen onmogelijk zijn zou, dat er zonder hen van reeds tot op zekere hoogte geordende en nog verder te ordenen menschelijke bewustzijnsinhouden geen sprake zou wezen, dat wij zonder hen geen redelijke wezens, geen menschen zouden kunnen zijn, — wat wij toch wezen *willen*.

Deze verwantschap met Plato's Ideeënleer hebben Kepler en Galilei dan ook diep gevoeld en meermalen erkend. Reeds Kepler bestrijdt nadrukkelijk de voorstelling, die Aristoteles geeft van het ontstaan der Platonische filosofie en de leer der „herkenning”. En wanneer Galilei zegt, dat het verstand van elk mensch de kennis van „de natuur, als het ware en noodwendige, als wat onmogelijk anders zijn kan” alleen „uit zich zelf” (da per se) putten kan, — dan spreekt hij diezelfde fundamentele gedachte uit, die ook aan Plato in zijne anamnesis-leer voor den geest stond.

Dat er door de vorming van dit nieuwe begrip van de natuur (en natuurkennis) aan de filosofie geheel nieuwe en wel geweldig moeilijke problemen gesteld moesten worden, is duidelijk. Ook Galilei filosofeerde over zijn natuurkennen, maar hij kon allerlei begrippen die hij daarbij aanwendde,

vrij onbepaald laten; hij had het voor zijn doel niet noodig, zich met den vollen omvang van het apriori, dat ook hij ten grondslag legde, te bemoeien. Intusschen, de fundamenteele begrippen laten elkaar op den duur niet met rust. Komen er ingrijpende wijzigingen in de eene (zooals hier in de begrippen „natuur” en „natuurkennen”), dan moeten vroeger of later andere even ingrijpende wijzigingen in de andere (ethische, psychologische, religieuze) intreden. Met Galilei's begrip van het bloot-menschelijke in het natuurkennen, was al dadelijk de gangbare kennis-psychologie niet meer bestaande. Het kennende Ik met zijn „vermogens” moest nu noodwendig anders gedacht worden. En door de onweerstaanbare eischen van den logos moest daarvan weer een andere opvatting van het ethische „zelf”, en diens verhouding tot God het gevolg zijn. In de zekerheid aangaande dit laatste moest die zekerheid aangaande de fundamenteen zijner eigen wetenschap gegrond worden, naar welke de fysicus noodwendig vragen moet, zoodra hij zich buiten het gebied van zijn specifiek-fysisch kennen begevend, over dat kennen als een bepaalde species van *het* menschelijk werkelijkheidsbewustzijn begint te filosoferen. Alles werkt in de filosofie naar elkaar toe. En zoo werd door de stichters der moderne natuurwetenschap een wijsgeerige beweging ingeleid, wier gedachtenwereld, zonder dat men dit vooreerst nog bemerkte, veel meer dan de scholastieke, verwantschap had met de gedachtenwereld van die derde geestelijke macht, de godsdienstigkerkelijke Reformatie, die bestemd was om aan de levens- en wereldbeschouwing van het Middeneeuwsche denken den geweldigsten slag toe te brengen en een nieuw tijdperk in het Europeesche geestesleven te openen.

Ook hier wilde men vurig een „terug!” Maar terwijl aan de mannen van het Humanisme een teruggaan tot de wereldbeschouwing en de kultuur der Grieken en Romeinen voor den geest stond, weerklonk hier de leuze: „terug tot het

Evangelie, tot de wereld- en levensopvatting van het oorspronkelijke christendom!"

Reeds in de 14^e eeuw, gedurende de vernederende ballingschap der Pausen te Avignon, waren in Engeland Wiclif en, door hem beïnvloed, Hus in Bohemen als hervormers opgetreden. Maar wat zij wilden, moest men vooreerst nog als veel te revolutionair verwerpen. De stellingen van Wiclif werden als kettersch veroordeeld en Hus moest in 1415 den brandstapel bestijgen. Intusschen, ook degenen, die meenden dat deze beide mannen te ver gegaan waren, zagen toch in, dat de toestand der Kerk en der geestelijkheid zoo niet blijven kon. De misstanden waren te talrijk, te groot, te evident. In den loop der 15^e eeuw werden dan ook verscheiden algemeene kerkvergaderingen gehouden, voornamelijk om de macht der pausen vast te stellen en te beperken. Daar er in 1409 drie pausen tegelijk waren, die elkaar hevig bestreden, moest de algemeene kerkvergadering zich wel boven den paus stellen. Maar alle pogingen der concilies om door wetswijzigingen en disciplinaire maatregelen de hoogstnoodige verbeteringen aan te brengen, liepen ongeveer op niets uit. Er moest, dit voelde men nu algemeen, op veel radikaler wijze worden ingegrepen. Merkwaardig zijn de profetische woorden in de rede, waarmede het groote Lateraansche concilie (1517) door den bisschop van Isernia gesloten werd: „het Evangelie is de bron van alle wijsheid en deugd, van alles wat goddelijk en heerlijk is; het Evangelie, ik herhaal: het Evangelie". Maar hierin lag juist de groote moeilijkheid, hoe aan den hiermede gestelden eisch, in de gegeven toestanden *met instandhouding der kerkleer*, voldaan worden kon.

Dit was nu het revolutionaire in Luther: zijn inzicht, dat om het Evangelie weer tot zijn recht te brengen en het in zijn oorspronkelijken vorm te doen herleven, met zekere essentiele opvattingen der kerkleer radikaal moest worden gebroken.

Tot dit nieuwe inzicht was hij niet gekomen dan na den geweldigsten zielestrijd. In dezen voelde hij steeds sterker, dat de Kerk met hare leer zich wilde plaatsen tusschen zijn ziel en God. En deze inmenging moest hij onverbiddelijk afwijzen. Zoo ontstond in hem een geheel nieuwe opvatting van het begrip „geloof”. Den diepsten *ernst* makend met zijn zedelijk leven, werd hij gepijnigd door zijn zondebesef en verteerd van verlangen, een „geheel ander mensch” te worden. In deze spanning zich tot de lezing der evangeliën en der apostolische brieven zettend, voelde hij, onder den indruk van het *leven* van Jezus en de woorden die dat leven uitdrukten, tot zijn onuitsprekelijke blijdschap, dat ondraaglijke bewust-zijn van een door God verlaten-zijn plaats maken voor het onbeschrijfelijk blijde gevoel gered te zijn, en weer in de gemeenschap met God te zijn opgenomen. Hij ervoer datzelfde, dat ook de eerste christenen in hun harten door de aanraking met Jezus’ persoonlijk leven ervaren hadden. Dàt was nu het zoo vurig begeerde „geloof”, dit nieuwe ongekende geestelijke „zijn” en het daarmee in onverbrekkelijk verband staande vermogen van absolute gehoorzaamheid aan God.

Het was uit gehoorzaamheid aan God, door de kracht van zijn „geweten”, dat hij, onder den indruk der afluats-misbruiken, in 1517 zijn bekende stellingen aan de deuren der slotkerk te Wittenberg hechtte, en in 1521 voor den keizer op den rijksdag te Worms verscheen. Wat van deze handelingen, al terstond in dezen tijd en in latere eeuwen, de gevolgen zouden zijn, daarvan behoefde Luther zich geen reken-schap te geven. Hij kon het ook niet weten. Het eenige wat hij met volle zekerheid wist, was dit, dat hij, de persoon Luther, op dit bepaalde tijdsmoment zoo handelen *moest*. Eerst wilde hij nog in het geheel geen alles omverwerpende revolutie. De Kerk, aan welke hij met groote liefde hing, zou hij aanvankelijk het liefst in haar geheel hebben willen

instandhouden. Maar gaandeweg, ook door den loop der gebeurtenissen, zag hij steeds klaarder de onmogelijkheid hiervan in. En deze ervaring had voor hem iets zeer smartelijks. Door een innerlijke logika echter werd hij steeds verder gedrongen, werd hij zich van de consequenties van zijn nieuw geloofsbegrip steeds dieper bewust.

Het geloof kan zich niet beperken tot een dadenlooze mystieke contemplatie of tot die werkzaamheden die verricht worden bij den eeredienst met zijn ceremoniën en symbolismen. Het moet zich openbaren door een levenden godsdienst, door een dienen van God in deze aardsche werkelijkheid met hare taken en problemen, door het handelen binnen de menschelijke gemeenschap, door de houding die de mensch aanneemt tegenover zijn medemenschen, in de eerste plaats tegenover zijn „naasten” en dan tegenover die cultuur-machten, die nu eenmaal uit het menschelijke-geestelijke gemeenschapsleven ontstaan en in een bepaalden vorm voorhanden zijn, de theoretische wetenschap (en daaronder de filosofie en de theologie), de wetmatige ordening van de sociale en politieke samenleving, het aesthetisch-poëtisch herscheppen der gegeven aardsche werkelijkheid in de kunst.

Luther moest eveneens wel steeds meer zijn houding bepalen tegenover de nieuwe humanistische cultuur-idealen. Maar hier waren de dingen buitengewoon gecompliceerd. Evenals in de R.Kath. Kerk moest er in het Humanisme iets zijn, wat hem afstiet, en tegelijk iets wat hem aantrok; iets, wat hij als vijandig aan, en iets wat hij verwant voelde met zijn diepste streven.

Ook het Humanisme wilde zich tot op zekere hoogte van de Kerk met hare dogmatiek en scholastische filosofie emancipeeren. Het wilde vrij zijn van het gezag der Kerk in bepaalde gebieden van het menschelijke geestesleven. Maar waartoe wilde het deze vrijheid gebruiken? Tot een ongehinderd ontplooien van de „natuurlijke” gaven en vermogens

die den mensch geschonken zijn, tot een onbelemmerd *genieten* van alle heerlijkheid van wetenschap en kunst. De zedelijke eischen traden hier op den achtergrond. Om dit theoretisch en aesthetisch genot in volle rust te kunnen smaken, waren de Humanisten van de 14^e en 15^e eeuw maar al te zeer geneigd, zich uiterlijk naar de eischen der Kerk te voegen en hare dogma's, die hen òf onverschillig lieten, òf die zij in hun hart als kinderachtig en opwaar verwierpen, met den mond als waar en bindend te erkennen. Tal van vereerders der humanistische idealen toonden bovendien evident, dat iemand in wetenschap en kunst het hoogste kan bereiken, en tegelijk zedelijk zeer laag kan staan. Mooi zegt Rudolf Sohm: „Ach, die Bildung der Renaissance trug das Heidentum in ihrem Herzen! Sie dachte nicht an Reformation, sie war vielmehr bereit, sich äusserlich der Macht der Kirche nebst all ihren Zeremonien und Anforderungen ohne groszen Kampf zu unterwerfen, denn in ihrem Innersten lebte die Gleichgültigkeit gegen alles Christliche und das Allein-interesse für das rein Menschliche. Die Renaissance der Kunst und Wissenschaft war keine Wiedergeburt der Sittlichkeit gewesen. War es doch gerade die Renaissance, welche, indem sie das Heldenideal des Altertums neu erweckte, dadurch die Städte und Staaten Italiens mit diesen nach Macht und Ehre dürstenden, gewalthätigen, rücksichtslosen, kraftstrotzenden Tyrannen erfüllte, deren Genialität nur durch ihre Verachtung aller Gebote der Sittlichkeit erreicht wurde. Nie gab es eine Gesellschaft, so glänzend gebildet, so reich an Interessen, so kraftvoll schöpferisch an unsterblichen Meisterwerken, und doch zugleich so tief unsittlich, so tief verderbt, so bestialisch egoistisch wie jene Gesellschaft Italiens in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. Dies war die Zeit, in welcher Macchiavell seinen ‚Fürsten‘ schrieb, ein Lehrbuch und zugleich eine Verherrlichung für den kältesten, rücksichtslosesten, berechnetsten, grausamsten Fürsten-Egoismus. Ja

selbst wenn wir auf all die Madonnen-und Heiligenbilder, voran auf Raffaels wunderbare Schöpfungen sehen, so überwiegt der Eindruck schöner, herrlicher, verklärter *Menschlichkeit*. Nur selten, dasz die Geheimnisse des Christentums, wie aus den Augen der sixtinischen Madonna, uns überwältigend entgegenleuchten”.

Had Goethe deze fijnbeschaafde, de heerlijkheid van kunst en wetenschap ten volle kennende, maar zedelijk diep verdorven, brutaal-egoistische Renaissance-menschen voor oogen gehad, hij zou misschien niet zoo rustig die bekende woorden neergeschreven hebben: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion. Wer diese Beiden nicht besitzt, der habe Religion”. Deze mannen hadden in elk geval niet die religie, die Luther bedoelde. Bij hem stond het ethisch-praktische op den voorgrond. Het (intellectueel en aesthetisch) theoretische kwam eerst op de tweede plaats. Neen, dan voelde hij zich veel meer verwant aan die echt vrome ouderwetsche Roomsche-Katholieke geloovigen, geleerden en ongeleerden, die, hetzij in het volle menschenleven, hetzij in de eenzame kloostercellen, streefden naar die gerechtigheid, die voor God geldt; vòòr alles een heilig leven wilden en hunner zielen zaligheid zochten „met vreeze en beven”, al kon hij ook de „leer” niet meer aanvaarden, waarop zij hun geloof meenden te moeten grondvesten. Zij erkennen tenminste feitelijk in hun leven datgene als het hoogste, wat ook voor Luther zelf het hoogste was: zuiverheid, waarachtigheid, nuchter realiteitsbesef in het *persoonlijke* leven, en daarmee de aanvaarding van den eisch eener onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan den wil Gods. Er is zeer zeker iets tegen zich zoo uit te drukken, maar toch zou men de kern der zaak treffen, wanneer men zeide: „een leven van diepernstige plichtsbetrachting in het leven hier op aarde, in de gegeven menselijke verhoudingen, dat was voor Luther de ware godsdienst”.

Wijsgeerig-dialektisch kon Luther ongetwijfeld zich van datgene wat er in het diepst zijner ziel omging, slechts zeer onvolkomen rekenschap geven. Ook hij zou waarschijnlijk tegenover een dialektisch-vragenden Sokrates zeer verlegen gestaan hebben, en hebben moeten erkennen, dat hij in filosofische begrippen niet uitdrukken kon, niet „wist” wat hij eigenlijk wilde. Maar voor zijn innerlijk geestelijk leven was hij zich van een „weten” wel degelijk bewust. Door het Evangelie, door zijn aanraking met de persoonlijkheid van Jezus Christus, had hij de volle zekerheid verkregen nu voortaan tot God in de rechte verhouding te staan.

Uit de nieuwe positie die hij innam (en welks nieuwigheid hij met steeds klaarder en vaster bewustheid tegenover het oude en overgeleverde stelde), volgde noodwendig een geheel veranderde opvatting van de verhouding tusschen Rede en Geloof, en verder van de verhouding der individueele menschenziel (als persoonlijkheid) tegenover de wereld (de werkelijkheid in ruimte en tijd) en het praktische leven in onze menschenwereld.

Luther zou geenszins beweerd hebben, dat voor den werkelijk vromen Roomsche-Katholiek „gelooven” niets anders beteekende dan een theoretisch voor waar houden en laten gelden van de kerkelijke dogma's. En toch voelde hij, dat in het R. Kath. geloofs-begrip datzelfde intellectualistisch-theoretische moment van kracht was, dat zich ook bij de Humanisten openbaarde. Ook door Luther werd — voorloopig nog alleen in principe — aan de grieksche metafysika een vernietigende stoot toegebracht. Ook hij voelde het als een ongerijmdheid, dat wij, uitgaande van het „eerdere voor ons” door de kracht van ons theoretisch denken geleidelijk zouden kunnen opstijgen tot het „*absoluut, op zichzelf, eerdere*”, het Wezen, de gedachten en bedoelingen Gods. Neen, voor hem was het het „geweten”, ons praktisch levensbesef, wat ons alleen in directe aanraking met God (en Gods gedachten

over ons) brengen kan. Bij hem is gelooven niet: een theoretisch kennen, een „inzien” door begrippen van het „wezen der werkelijkheid „an sich”, maar een: „de waarheid *willen*”, een, door Gods kracht en genade: „de waarheid *kunnen willen*”; het vermogen te hebben in ons praktisch leven de waarheid tot heerschappij te brengen; er toe te kunnen bijdragen dat Gods Koninkrijk ook hier op aarde „kome”. Dit geloof zelf is de hoogste zaligheid die in een menschenhart wonen kan. Wat kan voor den mensch begeerlijker zijn, dan volkomen zeker te weten, dat God als de bron aller waarheid, goedheid en schoonheid een geestelijk *levend* wezen is, en dat hijzelf geroepen is Gods bedoelingen te helpen verwerkelijken, in zijn individueele leven binnen den hem hier op aarde aangewezen bijzonderen arbeidskring, Gods wil te volbrengen!

Ook in het zedelijkheids-begrip van de R. Kath. kerk voelde Luther een niet-christelijk, heidensch element. Hier komt het vòòr alles aan op de functie der „zinnelijkheid”, zooals die door de neo-platonische half-intellectualistische, half-mystieke metafysika opgevat wordt ¹⁾. Zeker, geen deskundige zal loochenen, dat in het R. Kath. zedelijkheidsbegrip zich ook andere, echt christelijke, gedachten deden gelden. Maar de neo-platonische opvatting had daarin toch ontegenzeggelijk ook een groote macht. Slechts al te veel werd het zinnelijke beschouwd als het onzedelijke, als datgene wat eigenlijk niet zijn moest, wat in den grond bestreden, overwonnen, vernietigd behoorde te worden. De zinnelijkheid was datgene, wat ons kluisterde aan deze vergankelijke, zondige wereld. Ja, zeer velen hielden in hun hart de zinnelijkheid voor de oorzaak aller zonde. Van de zinnelijkheid „verlost” te worden, dat was het groote streven der kloosterlingen met hun askese en hun ontvluchten der „wereld”. „Dem Mittelalter war die

¹⁾ Men vergelijke wat wij daarover in het begin van onze § over Plato (en diens stemming in het eerste deel van den *Phaedo*) hebben opgemerkt.

Welt eine Welt der Sünde. Darum bestand die Frömmigkeit des Mittelalters in der Verneinung dieser Welt mit allen ihren Gaben. In diesem Sinne flieht der Mönch die Ehe, den Besitz, die ganze Welt, ihre Kunst, ihre Wissenschaft, ihre Freuden, ihre Pflichten, um sein Fleisch zu kreuzigen mit allen seinen Begierden. Welche grosartige Kraf der Welt- und Selbst-aufopferung! Und doch wehe ihm! Mit der Welt der Sünde flieht er zugleich die Welt der Sittlichkeit. Er flieht vor der Versuchung, aber er flieht zugleich vor den Aufgaben, welche Gott dem einzelnen, ja jedem einzelnen in *dieser* Welt gestellt hat, vor den Aufgaben des Familienlebens, des bürgerlichen Lebens mit all ihren Anforderungen an Selbstentsagung, an Selbstaufopferung, an echte, rechte, thatkräftige Sittlichkeit. Egoistisch zieht der Mönch sich von der Welt zurück in seine Klosterzelle, um nicht mehr seinen Nächsten, sondern allein sich selbst zu leben. Die Thür fällt hinter ihm ins Schloz; er sieht die Welt nicht mehr mit ihren Pflichten, er sieht nur sich selbst. Dem Sturm des Lebens hat er flüchtig sich entzogen; aus dem Meer der Sorgen, der Arbeit, des täglichen Berufes ist er in den Hafen des Friedens eingekehrt, die andern draussen lassend: mögen sie sehen, wie sie sich selber helfen können!" (Sohm).

Zooals wij vroeger zagen, qualificeerde reeds Parmenides onze zinnelijke waarneembare menschenwereld als een wereld van blooten schijn. En in zijn mystieken contemplatiedrang keerde hij zich van het ethisch-praktische geheel en al af. Hij voelde op zijn best alleen de behoefte de *theoretische* begrippen zijner medemenschen aangaande het wezen van het Absolute te verbeteren. Misschien meende ook hij, dat een (vermeende) theoretische kennis van dit Absolute vanzelf wel tot een recht handelen in deze schijnwereld (waaraan ook hij toch „een zekere" realiteit niet ontzeggen kon) zou leiden. In elk geval oordeelden zoo tallooze rationalisten na hem. Deze opvatting, deze geesteshouding, werd door Luther's geloofs-

begrip in principe veroordeeld. Door hem kreeg deze aardsche zinnenwereld haar eigenaardige „werkelijkheid” terug. Zij wordt nu immers het terrein van ons menschenlijke „werken”, het tooneel van dien geestelijken Heraklitschen „strijd”, dien wij als menschen te voeren hebben. Wij menschen zijn nu eenmaal beperkte, afhankelijke geesten. Dit is door God, die ons als menschen bedoeld heeft, zoo gewild. Wij zijn beperkt door ons gebonden-zijn aan de zinlijkheid. Hoe zou dan in die zinlijkheid iets minderwaardigs kunnen zijn, iets wat *absoluut* overwonnen zou moeten worden! Hoe zou zij kunnen wezen: de grond onzer verkeerdheid, onzer zonde, daar zij toch behoort tot het wezen onzer door God gewilde menschenlijkheid!

Iedereen voelt, hoe Luther met deze, voor zijn tijd, nieuwe opvatting in het gevlj schijnt te komen van de Renaissance-mannen en Humanisten met hun enthousiasme voor het Diesseits. En toch welk een verschil! Hun was het, zooals wij zeiden, in den grond niet te doen om een leven van *gehoorzaamheid* aan God, maar om een *genieten* van alle heerlijkheden der menschenlijke kultuur, in het bijzonder van die der (van de zinnelijke waarneming uitgaande) wetenschap en kunst. Ook voor hen, evenals voor Aristoteles, was de *βλος θεωρητικός* iets veel hoogers dan de *βλος πρακτικός*. — Voor Luther daarentegen was het leven als handelende *persoonlijkheid* met den daaraan gestelden eisch van volkomen waarachtigheid, het eerste en allerbelangrijkste. Voor hem was de hoofdvraag: „hoe wordt de mensch, zooals God hem hebben wil?” en ten volle beaamde hij het woord: „wat baat het den mensch, wanneer hij de geheele wereld (— met al hare heerlijkheid van wetenschap en kunst —) gewint, en lijdt schade aan zijn ziel (d.i. zijn diepste geestelijke leven)?”

Ongetwijfeld, ook in wetenschap en kunst openbaart zich de macht van het Eeuwige, Oneindige, Absolute. Maar in den *godsdiens*t, in het geloof, staan wij daartegenover nog in een

geheel andere verhouding. Zeer juist zegt Wilhelm Herrmann ¹⁾ :

„Die Mystik ist eine Wucherung desjenigen Elements der Religion, welches sie mit der Wissenschaft und dem ästhetischen Genusse theilt. Wenn der wissenschaftliche Forscher nicht ein ganz kümmerliches Wesen ist, so wird er auf den Höhepunkten seiner Thätigkeit ebenfalls von dem Eindruck ergriffen, dasz er das Ewige erkennt. Und wenn wir in der Kunstübung und im Kunstgenuss mehr suchen als den leeren Sinnenreiz, so werden wir durch die Offenbarungen des künstlerischen Genius auch zu dem Gefühl erhoben, dasz uns das Ewige berührt. Solche Erlebnisse gehören nun zwar auch zu jeder höheren Form der Religion. Aber die Religion ist auf ihren höheren Stufen dennoch mehr als ein solches Erleben. Wir brauchen nur auf Eines zu achten. Die Geschichte der Wissenschaft sowohl wie der Kunst hat unter ihren glänzendsten Vertretern viele, die wir als Menschen nicht achten können. Es fällt uns trotzdem nicht ein, in Zweifel zu ziehen, dasz sie das Höchste, was Wissenschaft und Kunst dem Menschen bieten können, viel reicher genossen haben als andere. Die Erfahrungen und Erfolge, welche auf diesem Gebiete gewonnen werden, scheinen uns also in keiner nothwendigen Verbindung mit dem persönlichen Werthe des Menschen zu stehen. Anders ist es in der Religion. Wenn einer die Sprache des religiösen Gefühls auch noch so virtuos handhabt, wir werden doch immer nach seiner persönlichen Haltung beurtheilen, ob seine Gefühle echt sind. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Die wirkliche Herrschaft christlicher Frömmigkeit in einer Seele scheint uns ein inneres Leben zu begründen, dem wir gern vertrauen, weil wir wissen, es bleibt nicht ohne Frucht. Dann aber musz die Religion noch etwas mehr sein als die Freude am Ewigen,

¹⁾ Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? 1892, pg. 21 en vlgd.

die auch den Forscher und den Künstler erfüllt. Religion ist nicht die reine Freude am Ewigen, in welcher der Mensch die zeitlichen Dinge und sich selbst vergessen kann, sondern sie entsteht, indem der Mensch sich sagt, dasz er selbst für das Ewige da ist In der Wissenschaft und Kunst lässt uns die Berührung durch das Ewige den Menschen mit allem Zeitlichen vergessen. Hier dagegen wird der Mensch grade zur Besinnung auf sich selbst gebracht; er selbst wird angesprochen und in Anspruch genommen durch die Forderung eines ewigen Gesetzes. Damit bricht für ihn der Tag eines neuen Lebens an, auf welches niemand verzichten mag, der es kennt. Das wunderbare Faktum dasz uns in der sittlichen Forderung ein ewiges Gesetz nicht als etwas Fremdes gegenübertritt, das den Menschen in sein Nichts verwiese; die Wahrnehmung, dasz sich in uns selbst über das Geräusch der Triebe die Zustimmung zu diesem Gesetze erhebt wie etwas Selbstverständliches, als sei das unsere eigene Angelegenheit, verändert unsere ganze innere Situation. Das Durchdrungensein von dem Ernst des sittlichen Gebotes, die klare Erkenntniss des Guten kommt uns vor wie ein Wandel im Licht gegenüber dem Dämmerungsleben in dem bloszen Wechsel von Lust und Bedürfniss. In dem Momente sittlicher Erhebung ist es uns unwidersprechlich klar, dasz der in solcher Gesinnung gefestigte Mensch über dem Ablauf der Ereignisse steht, die uns sonst als unsere Schicksale beglücken und bedrohen. In einem solchen Erlebniss das jedem verständlich ist, dem einmal die Beugung unter etwas sittlich Nothwendiges die Seele frei gemacht hat, stehen wir auf der Schwelle des christlichen Glaubens".

De Humanisten der Renaissance hadden, over 't algemeen genomen, niet dien geestelijken strijd gestreden, die geweldige krisis doorgemaakt, die Luther doorleefd had. Zij hadden niet zoo diep als hij het verbijsterende, angstwekkende mysterie van de zoogenaamde „existentie" van het men-

schelijke geestesleven gevoeld. — Het is een wonderbare zaak. De eisch eener absolute praktische gehoorzaamheid aan God beteekent de eisch tot *iets geheel nieuws*, dat door een samenwerken van Gods genade en den eigen wil tot gehoorzaamheid, in het aardsche leven intreden moet. En dit nieuwe moet weer niet intreden, en dus als 't ware tot het reeds voorhandene toetreden, opdat de waarde van het reeds voorhanden menschelijke geestesleven daardoor vermeerderd worden zou. Want het voorhandene aardsch-tijdelijk-menschelijke kan geen zelfstandige waarde, geen waarde op zichzelf bezitten. Het nieuwe moet intreden alleen omdat God het wil, alleen omdat Hij wil, dat een persoon uitsluitend uit liefde tot Hem handelt. Zal die gehoorzaamheid aan en die liefde tot God *het* uitsluitende motief tot handelen worden, dan moet een *breuk met het verleden* plaats hebben, „eine Revolution der Gesinnung” (Kant). Datgene waar alles op aankomt, is het (door een sterk persoonlijk schuldgevoel en een diep besef van medeverantwoordelijkheid gewekte) inzicht, dat deze geheele menschenwereld met al haar heerlijkheid „in het booze ligt”, en dat het de eerste plicht is van den individueelen mensch, dit anti-goede te bestrijden, te vernietigen, „iets geheel anders” daarvoor in de plaats te stellen.

Wie niets van Luthers' zielservaringen doorgemaakt heeft, wie niet het boos-zijn der wereld en zijn eigen medeverantwoordelijk-zijn voor deze ellende als een ondraaglijken last gevoelde; wie vindt, dat wij het in onze kultuur toch al heerlijk ver gebracht hebben en vervuld is van een optimistisch geloof aan den „vooruitgang”, die door de in den mensch werkende krachten vanzelf wel intreden zal — zoo iemand moet dien eisch eener in individu en menschheid te volbrengen radikale revolutie als onnoodig en in den grond onzinnig beschouwen. Voor hem gelden de bekende woorden van Anselmus: „nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum”.

Het specifiek-religieuze, niet eigenlijk ethische, zondebegrip is hier het alles beheerschende. Hiermede is verbonden het bewustzijn van de noodwendigheid eener (al het aardsche in gewicht verre overtreffende) *krisis*, van een algeheele breuk met het verleden, en het intreden van iets onvergelykelyk nieuws. En zoo openbaart zich hier datzelfde eschatologische moment, dat ook voor de eerste christenen van zoo eminente beteekenis was.

„Die Religion ist nicht nur ein Leben in und mit Gott, sondern auch, eben weil sie dieses ist, die Enthüllung des Sinns und der Verantwortlichkeit des Lebens, Wem sie aufgegangen ist, der findet, dasz ohne sie umsonst nach diesem Sinn gesucht wird, dasz der einzelne sowohl wie die Gesammtheit ziellos wandelt und stürzt. ‚Sie gehen alle in der Irre; ein jeglicher sieht auf seinen Weg‘. Der Prophet aber der Gottes inne geworden ist, erkennt mit Schrecken und Angst dieses allgemeine Irren und die allgemeine Verwahrlosung. Es geht ihm wie einem Wanderer, der seine Genossen blind einem Abgrund zueilen sieht und sie um jeden Preis zurückrufen will. Es ist die höchste Zeit — noch kann er sie warnen; noch kann er sie beschwören: ‚Kehret um‘, aber vielleicht in der nächsten Stunde ist alles verloren. Es ist die höchste Zeit, es ist die *letzte* Zeit — in diesen Ruf hat sich daher bei allen Völkern und in allen Epochen die energische Mahnung zur Umkehr gekleidet, wenn ihnen wieder einmal ein Prophet geschenkt war. Der Prophet durchschaut die Geschichte, er sieht das unwiderrufliche Ende, und er ist erfüllt von grenzenlosem Staunen darüber, dasz bei der Gottlosigkeit und Blindheit, dem Leichtsinn und der Trägheit nicht schon alles längst zusammengestürzt und vernichtet ist. Dasz überhaupt noch eine Spanne übrig ist, in der die Umkehr möglich, ist ihm das grösste Wunder: nur der Langmut Gottes ist es zu verdanken. Aber gewiss ist, das Ende kann nicht lange mehr ausbleiben“. (Harnack).

Intusschen, hier geraakt de wijsheid der Natuurlijke Rede in de geweldigste moeilijkheden. Al ons menschelijk denken, ook het denken over het menschelijke is aan de tijds-voorstelling gebonden. Ook het begrip „menschelijke geschiedenis” wordt geheel door het tijds-begrip beheerscht. Zoo blijven wij hier in een spanning, die door geen denk-constructies kan te niet gedaan worden. Wij hebben te doen met een dualisme, met tegenstrijdigheden, die door geen monistische metafysika zijn weg te werken en in „hoogere” inzichten zijn op te lossen. *Deze* wereld heeft geen waarde in zichzelf, en toch moet met alles in haar de diepste ernst gemaakt worden. Zij is bestemd te vergaan en plaats te maken voor de eenige werkelijkheid, de werkelijkheid Gods. En toch „bestaat” zij voor ons bewustzijn onloochenbaar als een soort zelfstandige werkelijkheid, „naast” die van God. Het Koninkrijk Gods *is* er reeds; en toch is het er in zekeren zin nog niet, maar moet nog „komen”. God is de grond dezer wereld, zooals zij is, met al haar zonde en ellende; Hij alleen is dus voor haar zoo- en niet anders-zijn verantwoordelijk. En toch wil God de zonde en de ellende niet, en moet alleen de mensch zich daarvoor verantwoordelijk voelen.

Moesten wij voor onze levenszekerheid alles hebben van de inzichten die het theoretisch denken ons aangaande het wezen van het Absolute schenken kan, dan zouden wij in een geheel anderen toestand verkeerden. Van welken aard de daardoor ontstane filosofie ook zijn zou — skeptisch, positivistisch, materialistisch of idealistisch — in geen geval zou sprake kunnen zijn van het zonde-begrip en van een lijden, een verwijfeling door zondebesef. Voor het smaken van een vulgaire levens-behaaglijkheid zouden zonder twijfel de eerste drie filosofieën de voorkeur verdienen, omdat hier voor een ideaal geheel geen plaats is en dus evenmin voor een lijden onder het besef van den afstand tusschen ideaal en werkelijkheid. Wie het tot een absoluut skepticisme brengen kon, zou er dan eigenlijk het

best aan toe zijn. Hij zou tot zichzelf kunnen zeggen, dat zingenot in elk geval iets positiefs is, wetenschap en kunst een boeiend spel zijn; en zich dan over het lijden in deze wereld vrij gemakkelijk kunnen troosten door de gedachte, dat dit lijden niet bij elkaar opgeteld worden kan, dat het toch altijd alleen in het enkele individu plaats heeft, en ook hier na korten tijd ten einde is. Eigenlijk is het niet goed te begrijpen, hoe Pyrrho en Timon het resoluut van zich afslingeren van elke gedachte aan het Absolute als een zalige verlossing van onrust voelen konden. Want die onrust kon, als zij consequent waren, nooit anders dan zeer zwak wezen. Consequenter is dan nog de dogmaticus Epikurus. Deze zag in: geheel vrij van kwellende onrust kunnen wij menschen alleen dan zijn, wanneer wij aangaande het Absolute iets met volkomen zekerheid weten, wanneer wij inzien, dat het niet anders dan stof, zaak, niet-geest, kortom iets onpersoonlijks wezen kan. En dat inzicht meende hij door zijn theoretisch denken bereikt te hebben.

Ook in een idealistische filosofie, die er zeker van is, dat al het werkelijke redelijk is, dat aan al het schijnbaar disharmonische een „verborgen harmonie” ten grondslag ligt, ook in deze is voor het zonde-begrip in christelijken zin geen plaats. Ja, dat is juist het aantrekkelijke in de idealistische filosofie, dat zij ons bevrijdt van die ondraaglijke spanning, die het zondebegrip veroorzaakt. Goethe zegt: „das schönste Glück des Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche *ruhig* zu verehren”. Zulk een woord zou Luther nooit hebben kunnen neerschrijven, althans niet in dien zin, waarin Goethe het waarschijnlijk bedoelde. Luther was er zich te diep van bewust, dat zijn zonde hem verhinderde tegenover *den Unerforschlichen* (God) volkomen rustig te zijn, dat voor het verkrijgen eener onwankelbare gemoedsrust een „Erlösung” onontbeerlijk is (waarvan trouwens ook Goethe zelf aan het slot van zijn Faust gewaagt).

Waren wij menschen bloot *theoretische* wezens, de gedachte aan God of liever aan het Absolute zou ons niet kunnen verontrusten, laat staan tot vertwijfeling brengen. Deze vertwijfeling leeren wij eerst kennen door ons *praktisch* bewustzijn. Wij hebben hier dit paradoxale: eerst door ons bewustzijn van zonde, van medeschuld aan de ellende der wereld, komen wij in aanraking met, krijgen wij „kennis” — niet van het Absolute der Metafysika, maar — van den God van het christelijk geloof. Wij ervaren daarin onze ellende en hulpeloosheid en daardoor weer — zooals Pascal zegt — de realiteit onzer bestemming tot een heerlijk geestelijk leven, tot gemeenschap met God als de bron aller heerlijkheid, als den drager, den grond van alle geestelijk leven. Dat is het, wat volgens Luther, door het christelijk geloof — en alleen door dit — mogelijk wordt: een vol en waarachtig geestelijk leven van den mensch hier op aarde.

Een zeer gewichtig onderdeel, maar toch niet meer dan een onderdeel, van de ons door God gestelde taak is nu: de waarachtigheid tot heerschappij te brengen door het theoretische denken in theologie, filosofie, natuur- en kultuurwetenschap. Hier ligt het terrein der Natuurlijke Rede. Maar over de wijze, waarop deze haar taak moet volbrengen, daarover had Luther nog zeer onklare gedachten. Hij kon ook niet voorzien (en verantwoordelijk gesteld worden voor) datgene, wat volgende geslachten bij het vervullen van die taak gedacht en gedaan hebben. Een zeer moeilijk punt was al dadelijk: de verhouding van de levensopenbaring in het geloof tot de, zich van abstracte discursieve begrippen bedienende, theologie en filosofie. Moesten hier niet noodwendig — daar toch de tot nu toe geldige en gebruikte termen en begrippen niet met één slag veranderd worden konden — gewichtige fouten gemaakt worden, vooral door hen, die Luthers levenservaringen niet met dezelfde kracht doorleefd hadden, wier geestdrift en intuïtie zwakker waren dan de

zijne? Had Luther naast zich gehad een, over het geloof gelijk met hem denkend, eerste-rangs kritisch filosoof — alles zou geheel anders geloopt zijn! Maar de gedachtenwereld van een Kant was in die eeuw nog niet mogelijk. Om deze te verwerkelijken moesten eerst nog de veelzijdige geestesworstelingen van twee eeuwen voltrokken worden. En slechts in beperkten zin mag men Kant „den filosoof van het Protestantisme” noemen. Want juist over het geloof dacht deze wijsgeer nog te zeer in den geest der Aufklärung.

Om te kunnen volbrengen, waartoe hij zich geroepen voelde, moest Luther noodwendig de *leer* der R. Kath. Kerk aanvallen. Maar dit wekte al terstond den schijn, alsof het vòòr alles te doen was om de invoering van een andere theoretisch-juistere dogmatiek. En het duurde dan ook niet lang, nadat het eerste enthousiasme was verzwakt en „de wereld” haar invloed had doen gelden, of in de plaats van de afgesloten (princiepueel-onverdraagzame, op een onvoorwaardelijke erkenning van de „waarheid” harer formuleeringen aanspraak makende) metafysische R. Katholieke dogmatiek, trad een afgesloten, even onverdraagzame, evenzeer absolute erkenning eischende metafysische Protestantsche geloofsleer.

Tegenover het gezag der R. Kath. Kerk had Luther zich beroepen op het gezag van den Bijbel, als het Woord Gods. Eerst had men het nu nog in het geheel niet nodig, en dacht er dus niet aan, te disputeeren over den zin van dezen term: „het *Woord* Gods”. Maar geleidelijk moest men zich bewust worden van de moeilijke problemen, die in den eisch: „de Bijbel mag van ons absolute gehoorzaamheid eischen” voor het *theoretisch* denken verscholen lagen. „Frühzeitig begann auch im nachreformatorischen Protestantismus der Intellektualisierungs prozess. Das Bekenntniss Luthers zum ‚sola fide’ nahm die Gestalt einer höchst komplizierten Rechtfertigungslehre an. Das prophetische ‚Wort Gottes’ der ursprünglichen reformatorischen Bewegung wurde teils kirchensym-

bolisch als Bibelbuch (*corpus biblicum*), teils intellektualistisch als ‚reine Lehre‘ verstanden, und mit der Täuferbewegung beginnt auch schon im Anschluss an Luthers Begriff vom ‚*testimonium spiritus sancti internum*‘ die mystische Ausdeutung des ‚Wortes Gottes‘ als ‚inneres Licht‘. Dann aber haben Aufklärung und Pietismus beide schon eingeschlagene Wege, sowol den intellektualistischen wie auch den mystischen, konsequent fortgesetzt. Sie laufen nachher vielfach in einander, was durchaus nicht verwunderlich ist, wenn man weiss, wie sehr sie von Anfang an beide in der griechischen Bildungsidee, die damit zum endgültigen Siege gelangt, angelegt sind So viel ist jedenfalls sicher, dass spätestens im 18 Jahrhundert auch im Protestantismus das ‚*sola fide*‘ durch eine am theoretischen Ideal gebildete Pädagogik ersetzt worden ist. Der Protestantismus hat also im Prinzip denselben Säkularisationsprozess durchgemacht, der vom Urchristentum zur Katholischen Kirche geführt hat“. ¹⁾

Toen de, van een nieuwen geest bezielde Evangelische levensgemeenschap zich moest constitueeren en organiseren, was het onvermijdelijk, die levens- en wereldopvatting, die de leden dier gemeenschap samen verbond, in woorden uit te drukken. Er moest een, in begrippen geformuleerde gemeenschappelijke geloofsbelijdenis gevonden worden. Nu waren diegenen maar al te talrijk, die niet begrepen, dat zulk een in woorden uitgedrukte geloofsbelijdenis slechts van praktische beteekenis zijn kan; dat zij noodwendig een gebrekkige benadering is en hare kracht en beteekenis uitsluitend ontleent aan het geestelijke leven dat er achter of onder ligt; dat zonder dit een leerstelsel niets anders dan een „bloot“ leerstelsel zijn kan, d.i. een theoretische metafysika die uitteraard tot de onvruchtbaarste, verwardste en gevaarlijkste disputen uitlokt en als een moderne Medusakop alle leven moet versteenen.

¹⁾ Friedrich Delekat. Von Sinn und Grenzen bewusster Erziehung 1927. (pg. 13).

Ten aanzien van de opvatting van den Bijbel als Gods Woord was hier vooral van gewicht: de gebrekkige historische kennis en het gebrekkige historisch begrip van die tijden.

De geleidelijk zich vormende protestantsche theologie moest zich — het kon niet anders — bedienen van die hoogste, algemeenste begrippen, die behooren tot het terrein der filosofie met haar Natuurlijke Rede en aan de jurisdictie en kritiek dier Rede zijn onderworpen. Wij hebben nu gezien, in welk een toestand van onklarheid en verwarring de filosofie in de 16^e eeuw zich bevond. Men voelde de denkwijze der Scholastiek algemeen als verouderd, als althans aan bedenkelijke fouten laboreerend. Een nieuw natuur-begrip was aan het opkomen. Een nieuwe logika werd gezocht en een nieuwe psychologie. Maar het oude, dat zoo lang onbepert overheerscht had en zoo sterk met het geheele geestesleven was ineengeweven, liet zich niet zoo maar zonder strijd verdringen. Het toonde nog een taaie en hardnekkige levenskracht.

Luther zelf was geen wetenschappelijke geest en zeer zeker niet voor wijsgeerig denken aangelegd. Hij stond sterk onder den invloed van Augustinus en de Duitsche mystici, en voelde intuïtief in den intellectualist Aristoteles een gevaarlijken tegenstander. Het Aristotelisme der Scholastieken had hij aanvankelijk gequalificeerd als „gottlose Wehr der Papisten” en dat der Humanisten als een zuiver naturalistisch heidendom.

Zijn geleerde vriend Melanchthon, op wien hij zich in theologische en filosofische vragen ten volle verliet, was evenmin tot zelfstandigen wijsgeerigen arbeid in staat.

En toch, de tijd drong. „Man musste sich, da man selbst nichts schaffen konnte, wiederum unter den alten Systemen umsehen. Und so war es noch einmal der alte Aristoteles, in dessen systematisirende Untersuchungen der Geist der neuen Glaubenslehre hineingegossen wurde. Bald schrieb Melanchthon ‚carere monumentis Aristotelis non possumus’ und so sehr er sich dagegen sträubte, musste doch schliesslich auch

Luther anerkennen, dasz man eine bessere Wahl nicht treffen konnte. Damit war das Schicksal der Philosophie des deutschen Protestantismus besiegelt und Melanchthon begann die aristotelischen Lehren theils in ihrer philologisch gereinigten Gestalt, theils auch in den formalen Wendungen ihrer mittelalterlichen Verwerthung für die Systematisierung der protestantischen Glaubenslehre umzuarbeiten". (Windelband).

Er moesten, zooals wij zeiden, nog een paar eeuwen verloop, voordat men, althans in principe, tot klaarheid kwam over de verhouding van Weten en Geloof, voordat Kant de woorden spreken kon: „ich muszte das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen": En ook na Kant moest de protestantsche theologie, gedrongen door hare eigenaardige problematiek, nog geweldigen arbeid verrichten vooral om in hare historische kritiek de vooroordeelen van het historisme te overwinnen.

Toch heerscht nog heden ten dage in wijde kringen de meening dat er dan toch ook een onvoorwaardelijk juiste dogmatisch-theoretische regula fidei moet kunnen bestaan, naar dewelke zich het feitelijk geloof te richten heeft. Terecht merkt Delekat (pg. 79 van het zoeven genoemde werk) op: „Dieses Vorurteil ist nicht so veraltet, wie es scheint, sondern liegt offenbar im Wesen der theologischen Vernunft. Es wurde im Altprotestantismus dadurch gefördert, dasz der theologische Begriff und das faktische Leben noch nicht so auseinandergetreten waren, dasz die inneren Grenzen des begrifflichen Denkens fühlbar und drückend geworden wären. Im Grunde aber bedeutet der Anspruch an die unbedingte Richtigkeit einer theologischen Lehre auch, das der Mensch intellectus archetypus sein will, nur in einer naiven, nicht in der reflektierten Form der Hegelschen Geschichtsdialektik. Die Idee von der Autonomie der Vernunft und der Glaube an die Selbstgenügsamkeit ihrer innerweltlichen Erziehungsmethoden ist also im Altprotestantismus zwar noch

nicht ausgesprochen. Tatsächlich ist jedoch schon damals das geistige Leben in den Bannkreis des intellektualistischen Bildungsprinzips eingetreten. Die Absolutheit des Christentums kann aber auf keine Weise durch den Absolutheitsanspruch einer theologischen Lehre garantiert werden, sondern bewährt sich wie alles was mit echtem Glauben zusammenhängt, allein durch den Beweis des Geistes und der Kraft, den der handelnde und nicht der reflektierende Mensch zu führen hat”.

De R. Kath. Kerk kon (en kan) natuurlijk niet anders dan het geheele optreden van Luther ten strengste veroordeelen. Zij moest in hem zien: den individualist, die den euvelen moed had, zijn eigen subjectieve inzicht te stellen boven het gezag van het (sedert de eerste christengemeenten) zich in zijn identiteit continu handhavende *algemeene* christelijk geloof. Dit echter is zij geneigd voorbij te zien, hoe geweldig veel zij zelf en het pausdom aan de door Luther voltrokken revolutie te danken heeft; vòòr alles een (door het Tridentinum en zijn nieuwe dogma's) opgeklaard bewustzijn van haar eigen wezen en de opheffing van een geheele reeks der schadelijkste misbruiken. „Die Hauptsache war, dasz Pabsttum und Geistlichkeit mit neuem Geist sich erfüllten. Wie durch ein Wunder verschwand das verderbte, weltlich gesinnte Pabsttum, wie es im fünfzehnten und zu Beginn des sechszehnten Jahrhunderts geblüht hatte. Seit dem Ueberhandnehmen der reformatorischen Bewegung setzte das Pabsttum sich mehr und mehr an die Spitze der streng kirchlich gesinnten Partei. Im Kampf mit dem Protestantismus hat es sich selbst wiedergefunden. Und wie dem Pabsttum, so erging es der Katholischen Geistlichkeit. Die Reformationsbewegung des sechszehnten Jahrhunderts war eine *allgemeine*. Der reformierten protestantischen Kirche trat *eine reformierte Katholische Kirche* entgegen” (Sohm).

§ 2. Descartes.

De grondfout van dezen eminenten denker was zijn intellectualistische opvatting van het menschelijk werkelijkheidsbewustzijn, en, als gevolg hiervan, de illusie, dat hij zijn filosofeeren zou kunnen beginnen met een aantal, geen vooroordeelen, onzekerheden en tegenstrijdigheden bevattende, algemeenste begrippen, en hij één enkele theoretisch-ware grondstelling zou kunnen poneeren, die uit zichzelf evident zijn zou, en waaruit dan de voor alle verdere weten eeuwig vruchtbare grondstellingen logisch konden worden afgeleid. Zulk een grondwaarheid meende hij in zijn „cogito” gevonden te hebben. Dat dit een illusie was, is voldoende gebleken uit wat er na hem in de wereld der filosofie is voorgevallen. Het staat nu eenmaal zoo, dat elke grondstelling die men als uitgangspunt kiest, gebruik maakt van begrippen die een verbijsterende dialektiek in zich sluiten. Welke begrippen men ook als vaststaande en geldig aanneemt — hetzij geest en geestelijk leven, hetzij kennen, denken, werkelijkheid, waarheid, natuur — altijd hebben deze bestanddeelen, die nog niet voldoende doordacht zijn. Alle menschelijk filosofeeren kan nu eenmaal niets anders zijn dan het preciseeren en *corrigeren* van reeds voorhandene, zich voor de ordening van ons geestesleven als absoluut noodwendig opdringende, algemeenste begrippen. Het komt ons nu uiterst vreemd voor, dat Descartes zulke termen als cogitatio, existentia en certitudo (Princ. Phil. I. 10) simplicissimae notiones heeft kunnen noemen.

Terecht merkt Sigwart op: „Cartesius’ Methodus recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi sollte bewirken, dasz mit Einemmale aller Möglichkeit eines Irrtums ein Ende gemacht, aller Zweifel ausgeschlossen und eine Reihe von Gedanken hergestellt werde, die, von einem notwendig wahren und gewissen Satze ausgehend, in untrüg-

licher Weise fortschreitend, lauter absolut wahre Sätze enthielte. Seine Voraussetzung war, dasz, wenn auch nicht das *Haben* von Vorstellungen, doch das *Urteilen* ein vollkommen freier und willkürlicher Akt sei, sofern wir uns der Zustimmung zu jedem Satze enthalten können, den wir nicht mit voller Ueberzeugung als wahr und gewiss erkennen; dasz es darum möglich sei durch einen radikalen Zweifel sich aller und jeder Voraussetzungen zu entschlagen, welche die Gefahr eines Irrtums in sich schliessen, und die Tätigkeit des Denkens vollkommen von Neuem zu beginnen; und ebenso nahm er an, dass die Hauptbedingungen dieser Tätigkeit, Begriffe und Grundsätze, uns angeboren, also von nichts als unserem Selbstbewusstsein abhängig seien Es ist aber schlechterdings unmöglich die Continuität zwischen dem früheren und dem jetzigen Denken willkürlich abzubrechen und ganz ab ovo zu beginnen; wie das willkürliche Denken in dem unwillkürlichen Erzeugen von Gedanken wurzelt und aus ihm fortwährend Nahrung zieht, so hätten wir ohne den Vorrat immer schon vorhandener Gedanken, und die Sprache, welche denselben repräsentiert, gar nicht die Mittel von der Stelle zu kommen; und das eigene Beispiel des Cartesius zeigt, dasz dem besten Vorsatze zum Trotz eine Menge von früheren Elementen in die neu begonnene Reihe eindringt. Ebenso wenig ist es richtig, dass wir uns willkürlich jedes Urteils enthalten können, wenn es auch nicht in unserer Wahl stehe, die Vorstellungen auf die es sich bezieht, zu haben oder nicht zu haben. Denn teils sind die Voraussetzungen die wir mitbringen Urteile, welche andere Urteile unausweichlich nach sich ziehen; teils sind mit der Natur der Vorstellungen die wir haben die Urteile über ihre Verhältnisse schon bestimmt, und es ist nicht von unserer Willkür abhängig, ob wir bejahen oder verneinen wollen".

Descartes had een hartstochtelijke behoefte aan zekerheid van kennen, klaarheid van begrippen, zuiverheid van denken.

Wat hem als ideaal voor den geest stond, was een volkomen geordend overzichtelijk menschelijk begripstelsel. En zoo moest hij, nagaande wat hij in zijn eigen geest aantrof, wel een gevoel hebben als iemand die een geheel onopgeredde studeerkamer binnentreedt, waar waardelooze en waardevolle boeken, over de meest verschillende onderwerpen handelend, kunstwerken, huisraad, gereedschappen van allerlei aard in chaotische verwildering dooreen liggen. Een onbedwingbare behoefte om orde te scheppen, opruiming te houden, al het hinderlijke te verwijderen, alles op zijn plaats te zetten, moest zich in hem doen gelden. Te leven in zulk een chaos is immers vernederend voor den mensch, wien toch de Rede geschonken is. Descartes zeide tot zichzelf: „ik wil precies weten, waar ik aan toe ben, wat ik heb en niet heb, wat ik weet en niet weet, half of maar schijnbaar weet. Dit staat bij mij vast, dat mijn weten, als menschelijk weten, beperkt is en beperkt blijven moet. Maar dit beperkte weten zal dan toch in zijn soort zoo goed mogelijk zijn. Ik wil klaar inzien, hoe alles in mijn geest samenhangt, van welken aard mijn werkelijkheidsbewustzijn, mijn weten is; op welke gronden het steunt, hoe het, als op *deze* gronden steunende, met recht zichzelf vergrooten en verder brengen kan. Ik weet dat ik een beperkte geest ben en dus sommige dingen niet weten, niet verklaren, begrijpen en bewijzen kan; maar ik wil weten, welke deze dingen zijn, waarin de beperktheid van mijn menschelijk kenvermogen bestaat, waarom ik andere dingen wel begrijpen en bewijzen kan. Kortom, ik wil volle klaarheid over mijn eigen denken, nl. dat denken, dat tot weten leidt. En ik weet, dat ik tot die klaarheid over mijn eigen denken ook weer alleen door mijn eigen denken komen kan. Geen ander wezen, ook niet een hooger wezen, ook niet God, kan dien denk arbeid voor mij verrichten. Niet door goddelijke openbaring kan mij dat zoo vurig gewenschte logische inzicht geschonken worden. Ik kan het niet anders verkrijgen dan

door mij *zelf* vragen te stellen, steeds precieser en grondiger vragen, en vervolgens op die vragen *zelf* en *uit mijzelf* in een continu voortgaand proces de antwoorden te vinden. Weg daarom voorloopig met alle overgeleverde theologie en scholastische filosofie en hunne hoogst onklare en verwarde begrippen! Ik wil doen, alsof niets daarvan geldig is. Ja, ook alle andere vakken die met de pretentie van wetenschap optreden, wil ik voorloopig niet als wetenschap erkennen, zelfs niet de wiskunde. Ik wil absoluut schoon schip maken, alles verwerpen, waaraan ook maar de geringste onzekerheid kleeft, alles, waarvan ik den kengrond niet als werkelijken kengrond heb ingezien. Ik wil, na de verwerping van dat alles, niets overhouden dan datgene wat onwrikbaar vast staat, dat fundamenteele oordeel aan welks waarheid ik niet twijfelen kàn''.

Descartes werd hier blijkbaar geleid door de platonische *ἀνάμνησις* en zocht opnieuw het apriori, de *ὑπόθεσις* van alle menschelijk kennen (*humana cognitio*), tot op zekere hoogte hetzelfde, wat Leibniz later den *intellectus ipse* zou noemen. Zijn skepsis, zijn verwondering, ging dieper dan die van Aristoteles, voor wien het menschelijk kennen eenvoudig een gegeven *feit* geweest was. Voor Descartes was het, evenals voor Plato, veeleer een onbegrijpelijk iets, een wonder, dat een zoo afhankelijk wezen als de mensch: kennis, in den *strengsten* zin, zou kunnen hebben.

Beschouwen wij echter de skepsis van Descartes nauwkeuriger, dan zien wij toch een ingrijpend verschil. Plato was uitgegaan van de grondbegrippen der *ethische* en *mathematische* kennis, wier boven-empirisch karakter hij ten volle had erkend. Het meest verwonderde hij er zich over, dat de mensch *ethische* kennis zou kunnen hebben. Het theoretische kwam bij hem eerst in de tweede plaats. Het *μέγιστον ὑπόθεμα* was voor hem *het Goede*. Achter zijn skepsis lag zijn enthousiastisch geloof aan de zedelijkheid. Achter de skepsis van Descartes daarentegen lag overwegend diens enthousiastisch

geloof aan de Idee der wetenschappelijke *waarheid*, speciaal dat deel van den *ἔρως θεωρητικός*, dat zich in de wiskunde en het natuurkennen openbaart.

Dit was nu de reden, dat hij, met al zijn hartstochtelijke begeerte naar wijsgeerige klaarheid, deze toch niet voldoende verkrijgen kon. Hij meende, voor het oplossen van het probleem van het theoretisch kennen, het ethische buiten beschouwing te kunnen laten. Maar het staat met het begripstelsel van het apriori nu eenmaal zoo, dat het eene bestanddeel daarvan niet straffeloos van het andere losgemaakt worden kan. Wij kunnen de logische en psychologische grondslagen van ons natuurkennen niet juist opvatten, als wij aangaande de logische en psychologische grondslagen van ons zedelijk kennen geen klaar begrip hebben. Ja, ook de psychologische grondslagen zijn hier van groot gewicht. Hebben wij van deze een vage en verwarde opvatting, dan loopen wij gevaar om (zooals Aristoteles, en zoovele denkers na Descartes, bv. Locke) de zekerheid onzer natuurkennis toch ten slotte op innerlijke „waarneming”, dus op iets feitelijk gegevens (d.i. in den grond weer: natuurkennis) te willen baseeren. Hermann Cohen zegt (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1885, pg. 32): „Descartes erweckt den Anschein, alsob *in dem geistigen Subjekte*, in der Substanz des Geistes die Erkenntniss legitimirt würde, und zwar alsob der Geist nicht als *Abbreviatur der Regel*, sondern als substantieller Träger und legitimer Bürge der Gewissheit gedacht werden müsse. Und nunmehr muss sich aller Zweifel wiederholen an jener denkenden Substanz nicht minder wie vorher an den Dingen, an den mathematischen Wahrheiten, wie sogar an Gott selbst”.

Het is met Descartes, als persoon en als wijsgeerig schrijver, een zeer moeilijke zaak. Om hem goed te beoordeelen wordt men — zooals Hermann Cohen opmerkt „zu dem für menschliche Kritiker unerquicklichen Geschäfte der Herz- und Nierenprüfung herausgefordert”. Hij is tot zijn dood een

trouw en gehoorzaam zoon der R. Kath. Kerk gebleven. Nog in 1624 — dus vijf jaar nadat hij aangaande zijn nieuwe wijsgeerige „methode” tot zekerheid gekomen was — ondernam hij een bedevaart naar Loretto, die hij aan de Heilige Maagd had toegezegd, wanneer hij van zijn twijfel zou zijn verlost. Maar hij was aangaande de grondslagen van zijn eigen godsdienstig geloof, wijsgeerig, in groote onzekerheid en onklarheid. Nog in 1640 moet hij tot de bekende Anna Maria Schuurman, die hij bij de lectuur van een hebreuwschen bijbel aantrof, gezegd hebben, dat hij zelf vroeger ook veel belang gesteld had in de vraag, wat Mozes over de schepping had geschreven, en daarvoor zelfs Hebreeuwsch geleerd had, maar dat hij deze studie had opgegeven na de ontdekking dat Mozes daarover niets ‚clare et distincte’ had in het midden gebracht. Aan den anderen kant schrok hij ook weer instinctief terug voor het levensbegrip en de theologie der Protestanten. Hij voelde, hoe weinig rijp de menschheid in dien tijd nog was, om ten volle die geestelijke vrijheid in praktijk te brengen, die in Luther’s sola-fide-begrip geëischt werd.

Descartes was een vreedzame natuur, en het was hem boven alles lief, zich ongestoord aan zijn wetenschappelijken arbeid te kunnen wijden. Hoe zou hij geschreven hebben, welke nu onuitgesproken gedachten zou hij hebben uitgesproken, als hij zich volkomen vrij had gevoeld en niet voortdurend belemmerd was geweest door zijn vrees om met de Kerk en de strijdbare R. Katholieke en Protestantsche dogmatiseerende theologen in conflict te geraken? Niemand kan dit zeggen. En zoo loopen wij steeds gevaar, dezen eminenten denker verkeerd te beoordeelen.

Het is van het uiterste gewicht, Descartes’ grondgedachten eens aan een nauwlettend onderzoek te onderwerpen.

Filosofeeren is een daad van den menschelijken geest, een uiting van geestelijk *leven*. Met een soort voorstelling of opvatting van den menschelijken geest moet alle filosofie

beginnen. Zij moet er van uitgaan; zij moet er ook toe terugkeeren en er mee eindigen. Maar als zij er ten slotte toe terugkeert, zijn hare begrippen niet meer dezelfde als in het begin. Fouten zijn verbeterd, onklaarheden klaarder geworden. De fundamenteele moeilijkheid blijft altijd deze: de menschelijke geest, moet, zichzelf beschouwend, zich opvatten als beperkt en dus als afhankelijk, niet van een hooger, maar direct van den hoogsten, den onbeperkten geest als grond van alle werkelijkheid. Want sedert Parmenides kan geen geest iets anders naast of boven zich erkennen dan weer: geest. Hoe is nu de verhouding van den beperkten menschengeest tot dien onbeperkten geest waarvan hij zich afhankelijk weet? Reeds de woorden „verhouding” en „afhankelijkheid” zijn uiterst gevaarlijk. Immers, het Absoluut Zijnde, de Absolute Geest, heeft, zooals wij vroeger zeiden, voor ons denken iets verbijsterends. Het begrip duidt aan: de vervulling van alle eischen des geestes, de beantwoording van alle vragen, de oplossing van alle raadsels, de onthulling van alle mysteries, de bevrediging van alle behoeften. Hoe zou dan niet onze verhouding tot dat duizelingwekkende eveneens duizelingwekkend zijn en — moeten blijven! Zoodra zij ons iets minder duizelingwekkend wordt, wordt zij ook al verkeerd opgevat. En toch, als men duizelt, kan men niet denken. Zoodra men denkend die verhouding „opvat”, haar rustig in een begrip vastlegt, heeft men eigenlijk al een fout gemaakt. De geringste vanzelfsprekendheid, bij het begin van het filosofeeren aangenomen, moet de ernstigste gevolgen hebben. In de filosofie kan niets, ook niet het schijnbaar eenvoudigste oordeel, vanzelfsprekend zijn. De menschelijke geest moet aan het slot van alle filosofeeren nog even niet-vanzelfsprekend, nog evenzeer probleem, mysterie zijn als in het begin. De grootste winst van alle filosofeeren is: een minder in vooroordeelen bevangen kijk op het mysterie van ons mensch-zijn.

Men moet met het filosofeeren wel ergens beginnen. En daar het nu eenmaal alleen door „begrippen” geschieden kan, moet men bepaalde begrippen als denk-instrumenten gebruiken en dus doen, alsof men weet, wat men aan die begrippen heeft. Men moet — of men wil of niet — als „begrepen” en „ingezien” aannemen, wat men nog zeer onvoldoende of in het geheel niet begrepen of ingezien heeft. Men wordt al dadelijk bij het begin geleid door begrippen, van wier dialektische structuur men eerst gaandeweg meer bewust wordt.

Rustig filosofeeren is, wel beschouwd, een onding, een ongerijmdheid. En het heeft in zich iets — onvrooms, hoe onzinnig dit ons verintellectualiseerden in de ooren moge klinken. De mensch mag zich eigenlijk niet kalm zelfverzekerd theoretiseerend „tegenover” God, de werkelijkheid in het geestelijk leven, willen plaatsen. Want in de theorie maakt hij zich noodwendig los uit het *leven* met zijn onvoorwaardelijke praktische eischen en zijn schuldgevoel. Rustig „zich-zelf” beschouwen, dit kan alleen het voorrecht zijn van God, niet het recht van den mensch. Iets hiervan moet ook Aristoteles al gevoeld hebben, toen hij — zooals wij vroeger zagen — over de mogelijkheid der metafysika nadacht.

En toch moet de mensch aan den anderen kant weer „rustig” zijn „begrippen” beschouwen en ontleden, wanneer hij wijsgeerig denken, zich van zijn „eigen” kennen kritisch rekenschap geven wil.

Een hoe grondig denker nu ook Descartes ongetwijfeld geweest is, de hier aangeduide moeilijkheden heeft hij niet in hun volle diepte gepeild. En zoo komt hij veel te vroeg tot zijne onbetwifelbare, onwrikbaar zekere, grondwaarheden. Zijn heele waarheids-begrip is te vaag. Is de waarheid, die hij zoekt, die waarheid, die aan God en mensch gemeen is? Maar kan er wel van zulk eene, voor God en mensch, gelijkelijk *geldende* waarheid zijn? Kan voor God iets „gelden”, iets buiten of boven Hem, waaraan Hij zou „gebonden”

wezen? Is niet waarheid een begrip, dat alleen van beteekenis wezen kan voor den menschelijken geest, die een gegevenheid tegenover zich heeft en dus dat gegevene verkeerd opvatten, er verkeerd over „oordeelen” kan? „Waarheid” staat en valt met het (discursieve) denken, dat oordeelen uitspreekt in den vorm „S is P”, waarvoor dus geldt dat, wanneer het oordeel „S is P” waar is, het oordeel „S is niet P” onwaar zijn moet. Denken en waarheid hooren bij elkaar. Maar kan nu het goddelijke *Zijn (werkelijkheid) scheppende* denken met het menschelijke denken onder één gezichtspunt gebracht worden? Het denken Gods kan toch niet, zooals dat van ons, *discursief* zijn, gebonden aan de tegenstellingen: grondgevolg, oorzaak-werking, bedingend-bedingt, algemeen-bijzonder?

Descartes is nog maar al te zeer, zonder zich daarvan bewust te zijn, bevangen in de vooroordeelen der aristotelische analytische logika, welke, zooals wij zagen, ten nauwste met de aristotelische metafysika samenhangt. Hij heeft nog niet logisch en psychologisch diep genoeg gevraagd naar het wezen van het „begrip”, en van de „voorstelling”.

Natuurlijk kon hij niet alles wat hij tot zichzelf en anderen te zeggen had, tegelijk zeggen. Hij moest dus wel terstond als reeds waar *zijnde* aannemen, wat hij eerst later waar *maken* kon. Hij moest den inhoud van de begrippen met welke hij opereert — twijfelen, denken, kennen, werkelijkheid, God, mensch, eindige en oneindige geest, intuitus en deductio, sensus en imaginatio, voorstelling etc. — wel succesief ontwikkelen. Wij willen hem daarbij nu niet op den voet volgen, maar op onze wijze de hoofdpunten van zijn gedachtingengang reproduceeren.

Ook Descartes opereert met het begrip „gegeven”. Dit gegevene was voor hem echter niet, zooals voor zoovele andere zwakkere denkers, de zinnelijke gewaarwordingen of voorstellingen, of zekere logische axioma's, maar het (psy-

chische) feit van zijn twijfelen. Dit begrip „twijfelen” ontledend, ontdekt hij daarin het begrip „waarheid”. En wie het begrip waarheid aanneemt, moet noodwendig aannemen: een kennen, en dan verder: een werkelijkheid, die gekend wordt, en een geest, die deze werkelijkheid kent. De werkelijkheid is datgene wat voorgesteld wordt. En het is de geest die voorstelt. In zekeren zin daarnaast moet men dan weer aannemen: de voorstelling (idea, idée, niet in Platonischen zin!) als een functie en tegelijk als product van den voorstellenden geest. Het praedikaat „waar” kan nu niet toekomen aan de voorgestelde werkelijkheid of aan den voorstellenden geest. Niet de werkelijkheid of de geest is waar. Waar kan alleen de voorstelling wezen. Is de voorstelling waar, dan bevat zij een kennen. Zooals men ziet, zijn wij hier gekomen bij de tweede definitie der *ἐπιστήμη* in Plato’s Theaetetus: „kennen is ware voorstelling (*ἀληθείας δόξα*)”. Maar Descartes voelde toch evenals Plato, dat hiermee het diepste wezen van het kennen nog niet geraakt is. Want een voorstelling kan, om zoo te zeggen, toevallig waar zijn, d.i. zonder dat de voorsteller weet (inziet) dat zij waar is, dat zij met het voorgestelde „inderdaad” „overeenstemt”. Nemen wij aan, dat iemand mij een portret voorlegt van een persoon dien ik niet van aangezicht ken, maar waarvan ik weet dat hij bestaat, bv. de burgemeester van de stad P. Het kan nu zeer goed wezen, dat hetgeen mij voorggelegd wordt, „inderdaad” („in waarheid”) het portret van dien burgemeester is. Maar ik kan het nooit *zeker* weten, voordat ik dien heer gezien heb. Ik kan het echter wel met grond aannemen, wanneer ik dengene die mij het portret voorlegt, als geloofwaardig vertrouw en deze mij plechtig verzekert, dat hij het origineel wel van aangezicht kent, dat hij dien burgemeester tallooze malen gezien en gesproken heeft. — Er moet dus bij een „inderdaad met de werkelijkheid overeenstemmende” een „feitelijk” ware voorstelling nog iets bij komen, zal zij een „weten” (of kennen) zijn in den strengsten

zin des woords. Wij staan hiermede weer voor de moeilijke, eeuwenoude, vraag: hoe weten wij, door *eigen* inzicht, dat een feitelijk (of toevallig) ware voorstelling waar *is*, dat is: *met recht* door ons als waar aangenomen wordt?

Ook de Stoici voelden duister, dat „kennen” iets persoonlijks heeft, een daad is van onzen *eigen* geest, dat zich hier iets van activiteit, van een *wil* openbaart. Bij het kennen moeten wij „zelf” aan de voorstelling iets toedoen. Wij moeten in *vrijheid* onze „toestemming” (*συγκατάθεσις*, *approbatio*) geven. De Stoici waren nu zoo naïef te meenen, dat zij door het opstellen van het *psychisch* vermogen der *φαντασία καταληπτική* een stap tot de oplossing der moeilijkheid gedaan hadden. Een voorstelling „in” ons, zeiden zij, is waar: wanneer zij de eigenaardigheid heeft het „tegenover” ons staande Zijnde (de werkelijkheid) te grijpen, wanneer de voorstelling „ons, als ’t ware bij de haren trekkend tot toestemming dwingt”. Dit komt eigenlijk hierop neer: „wij houden een voorstelling dan *met recht* voor waar, als zij waar *is*; en zij is waar, in zoover zij van het voorgestelde uitgaat en dus iets van het wezen daarvan bevat”. Maar dat is immers juist de vraag: „hoe *weet* ik, dat een voorstelling van de werkelijkheid uitgaat, en niet, zooals bv. een droom, het voortbrengsel is van (beperkt is tot) mijn eigen ziel?” En welk een tegenstrijdigheid; „in het kennen ben ik vrij (daar ik immers *mijn* toestemming geven moet) en absoluut onvrij (daar immers het object, het voorgestelde, mij dwingen moet)”! Het eigenlijke criterium der waarheid is ook hier de *ἐνάργεια*, de evidentie, dus iets wat binnen mijn ziel blijft, een psychische gegevenheid. Tegenover zulke naïeve tautologieën en tegenstrijdigheden hadden de scherpzinnige oude skeptici natuurlijk licht spel.

Zoo naïef en goedgebloovig als de Stoici was nu Descartes niet. Wanneer hij, zijn begrip „twijfelen” ontledend en zijn begrip „waarheid” vaststellend, naar een criterium zoekt, kan

ook hij aanvankelijk niets anders vinden dan zijn *psychologisch* criterium van het „clare et distincte percipere”. Maar met dit psychologisch criterium neemt hij toch als logicus geen genoegen. Hij weet maar al te goed, dat men, alleen hiermede gewapend, zich nog leelijk kan bedriegen, en zich als waar en begrepen kan voorspiegelen, wat in het geheel niet waar en niet begrepen is. Ook dit psychologisch criterium moet nog weer door iets anders, iets dieperliggends aangevuld of gesteund worden. Wat is nu dit andere? Dit kan alleen God wezen. Alleen dan kan ik met volkomen zekerheid weten, dat ik mij door het aanwenden van het criterium van het clare et distincte percipere niet bedriegen kan, wanneer ik weet, dat dat geestelijk wezen, waarvan ik in mijn denken afhang, mij niet bedriegen *kan*, omdat het mij niet kan *willen* bedriegen. Alleen als God mij in mijn zieleven dwingt, word ik op de rechte wijze gedwongen. Want in dezen geestelijken dwang voel ik mijn eigen geest-zijn, mijn eigen geestelijke vrijheid. Mijn wil, die zich bij de „toestemming” openbaart, is dan alleen een goede wil, is dan alleen op den rechten weg, wanneer hij „geleid” wordt door Gods wil.

Tot het Godsbegrip komen wij noodwendig, wanneer wij uitgaan van het begrip „eindigen geest” (*mens finita*). Door een soort directe zelfwaarneming kent Descartes zich als een eindigen geest. Want hij kent zich als geest, als denkend, maar hij kent zich tevens als twijfelend. En nu is een twijfelende geest noodwendig een *mens finita*. Maar een *mens finita* is een onding zonder een *mens infinita*. Er kan wel een oneindige geest gedacht worden die geen van hem afhangenden eindigen geest in zekeren zin „naast” of „onder” zich hebben zou, maar niet: een eindige geest, die niet een oneindigen geest „boven” zich zou hebben, een geest waarvan hij afhankelijk is, *door* wien hij alles is, wat hij is. 1) Het begrip

1) Vgl. Principia Phil. I XX. Nam certe lumine naturali est notissimum, eam rem, quae novit aliquid se perfectius, a se non esse; dedisset enim sibi

„oneindige geest” is logisch oorspronkelijker dan het begrip „eindige geest”. Niet deze laatste is het positieve, en de eerste een negatief begrip, dat ik alleen krijgen zou, door van het laatste een kenmerk weg te denken. Neen, ik kan tot het begrip „eindigen” geest eerst komen, wanneer ik het begrip „oneindigen geest” al ten grondslag heb gelegd, al van dit begrip ben uitgegaan.

Descartes constateert dit uitdrukkelijk in zijn Derde Meditatie. „Je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je conçois le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière; puisqu' au contraire je vois manifestement qu' il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est à dire de Dieu que de moi-même; car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est à dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?”

En nu doet zich verder noodwendig het ethische gezichtspunt gelden. De begrippen „wil” en „vrijheid” (*voluntas* en *libertas*) treden op. De verhouding van het Zijn van den oneindigen geest tot dat van den eindigen geest kan niet anders opgevat worden dan als de verhouding van een willen tot iets wat gewild wordt. Wij hangen af = wij worden gewild. De oneindige geest kan, als volmaakt zijnde, niet anders dan

omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, qui non sit Deus”. En Regula XII: „quamvis ex eo quod sim, certo concludam, Deum esse, non tamen ex eo quod Deus sit, me etiam existere licet affirmare”.

de waarheid, het goede willen. Als grond van den eindigen geest moet hij willen, dat deze geest, die van hem afhangt, die zonder hem niets zijn (zich van geen werkelijkheid bewust zijn) zou: *goed* denken kan d.i. door het denken de waarheid vinden. De oneindige geest (d.i. God) kan niet den eindigen geest willen, en dien tegelijk willen bedriegen. Als eindigen geest nu kent Descartes zichzelf, door het twijfelen, dat hij als onloochenbaar tot zijn wezen behoorende, in zich ontdekt. Voortaan weet hij nu met absolute zekerheid, dat, wanneer hij met allen ernst die in hem is, de waarheid zoekt, hij de waarheid vinden zal. En wanneer zoekt hij met vollen ernst de waarheid? Wanneer hij niet tevreden is, niet *wil* genoeg nemen met *iets* anders dan een volkomen clara et distincta perceptio; wanneer hij niets dan de waarheid wil; wanneer hij zijn assentio (*συγκατάθεσις*) uitsluitend schenkt aan zulke oordeelen, die hij, als volkomen klaar „ingezien”, niet als onwaar verwerpen kan en in de verbinding der waarheden geen schakel aan zijn aandacht laat ontsnappen. (Regula VII: ubi vel minimum quid est praetermissum, statim catena rupta est, et tota conclusionis labitur ordo). Eerst in deze daad voelt hij zich als volkomen geestelijk vrij. Welke hoogere vrijheid kan er bestaan, dan die van het goede te willen, te willen wat God wil! Dan denk ik waar, dan heb ik door mijn menselijke (en in zoover subjectieve) *denken*: een *kennen* (dus iets van objectieve geldigheid), wanneer ik denk, zooals ik *moet* denken, zooals ik *gedwongen word* te denken. Gedwongen door wat? Door God, die de waarheid wil. Deze dwang is dus een zuiver geestelijke, logische dwang. Dan denk ik de waarheid, wanneer ik denk, zooals God wil, dat ik denk; wanneer ik in mijn denken deel heb aan den goddelijken Logos; wanneer zich in mijn individueel-subjectief denkend Ik het goddelijke Ik, de waarheidswil Gods doet gelden.

Door deze begrippen geleid meent nu Descartes in zijn redeneeringen zonder één schakel over te slaan, en dus zonder

één enkele fout te maken, voort te kunnen schrijden. Van het uiterste gewicht is hierbij zijn begrip „voorstelling”, waarin de perceptio echter nergens scherp van de cogitatio (het denken, het denkend oordeelen) is onderscheiden. Hoe geweldig hoog wordt door dit begrip van het denkend-voorstellen het denkend-voorstellende Ik verheven! Immers, wat de werkelijkheid *is*, dat kan zij slechts zijn voor (in betrekking tot) het Ik, dat haar voorstelt en denkt. De voorstelling is datgene, wat in zekeren zin aan de werkelijkheid en aan het Ik gemeen is. Zij behoort van den eenen kant (haar „inhoud”) beschouwd, tot het wezen der werkelijkheid zelf; van den anderen kant (als functie) beschouwd, evenzeer tot het wezen van het Ik. — Als wij nu verder een denkend menschelijk Ik denken, dan denken wij dat Ik als bezitter van bepaalde kenvermogens. Want iets wat existeert (een substantie) te denken, zonder het te denken als op bepaalde wijze (zoo en niet anders) functioneerend, is een absurditeit. De voorstellende geest kan dus niet anders gedacht worden, dan bepaalde voorstellingen als onvervreemdbaar eigendom (om zoo te zeggen als „ingeboren”) „hebbend”. Deze aan den geest toekomende bepaalde voorstellingen zijn tevens voor het *zijn* (het bepaalde zijn) der werkelijkheid beslissend. Het is eenvoudig buitengesloten, dat de werkelijkheid niet dat *zijn* zou hebben, dat met de bepaalde kenfunctie van het voorstellend-oordeelende Ik correspondeert. Door in mij zelf te kijken kan ik dus weten, wat de werkelijkheid zijn *moet*. Het zijn der gekende werkelijkheid is aan het zijn van mijn kennende Ik onderworpen.

Wanneer ik dit eenmaal ingezien en geconstateerd heb, dat God, de oneindige geest, mij, den eindigen geest, niet kan willen bedriegen, mij waarheid wil doen vinden, dan behoef ik verder over Gods wezen niet meer te reflecteeren, dan kan ik mij verder van den goddelijken geest af- en naar mijn eigen geest toewenden en dus voortaan *mijn eigen gang gaan*, mij

bepalen tot mijn eigen geest en de diens wezen constitueerende begrippen, uitsluitend diens eigen noodwendige voorstellingen beschouwen. Welke zijn nu die noodwendige voorstellingen, die het wezen van mijn geest uitmaken? Slechts die voorstellingen kunnen als zoodanig beschouwd worden, zonder welke ik geen klaar en duidelijk voorstellend-denkend wezen zijn kan. In de eerste plaats behoort hiertoe — dit zie ik duidelijk in — de voorstelling der ruimtelijke uitgebreidheid (*extensio*). Zonder deze zouden mijn bewustzijns-inhouden minder zijn dan een chaos. In de tweede plaats behooren daartoe zekere logische begrippen en axioma's (bv. dat *ex nihilo nihil fit*, dat in het gevolg niet meer realiteit kan zijn dan in de oorzaak, dat een qualiteit alleen aan een substantie voorkomen kan etc.). De noodwendigheid dezer begrippen, de waarheid dezer axioma's zie ik direct in door het *lumen naturale* (*Princ. I. 1. 11*). Hierdoor kan ik er nu voortaan absoluut zeker van zijn, dat ik in de wiskunde waarheden vinden zal, die ik als *noodwendig* (door *intuitus* en *deductio*) begrijpen kan. En niet alleen in de wiskunde, maar ook in de mechanika, waarin alle mogelijke bewegingen mathematisch-quantitatief door het zuivere denken ontworpen, geconstrueerd en dus in hun noodwendigheid „ingezien” zijn.

Ik heb hier te doen met eeuwige waarheden, aan welke noodwendig een „zijn” beantwoordt. „Zijn” en „als waar ingezien worden” hooren onafscheidelijk bij elkaar. Slechts wat *waar is*, is!

Of in zinnelijk gegeven werkelijkheid iets „aangetroffen” wordt wat met deze ingeziene waarheid volkomen correspondeert, doet niets ter zake, is voor het „gelden” dezer eeuwige waarheden van geen beteekenis. Wij kunnen echter wel deze eeuwige waarheden op de gegeven zinnelijke waarnemingen *aanwenden*, in zoover wij aan deze slechts datgene in het oog vatten, waarbij van „een meer of minder” sprake is (*quod recipit majus et minus*, *Regula XIV*). waarbij een

ordening of maat beschouwd wordt (in quibus ordo vel mensura examinatur, Regula IV), kortom het mathematische. Zoo komen wij tot die *Mathematica Universalis*, waartoe de Astronomie, Muziek, Optiek, Mechanika etc. behooren.

Wanneer wij nu onzen blik laten gaan over de tot dusver ontwikkelde gedachten van Descartes, dan moeten wij zeggen: „wat aan dezen grooten wijsgeer voor den geest zweefde aangaande de zekerheid der menschelijke kennis en haar gegrond-zijn in de verhouding van den eindigen menschengeest tot den oneindigen goddelijken geest — dit behoort tot het allerdiepste, wat ooit door filosofen gedacht is”. Opzettelijk wordt hier de uitdrukking „voor den geest zweven” gebruikt. Want, wat Descartes in begrippen feitelijk gedacht heeft, en nog meer wat hij in woorden zeide, drukt de waarheid, die hem bewust was, slechts gebrekkig uit. Hij wilde iets zeggen, wat hij nog niet klaar inzag en wat hij in zijn tijd met de toen vigeerende terminologie nog niet op de juiste wijze zeggen kon. Vandaar dat al dadelijk in de *Objectiones* (vooral van Gassendi en Hobbes) half gegronde, half ongegronde aanmerkingen gemaakt werden, en dat hij nog heden ten dage in de handboeken op min of meer goedkoope wijze zegevierend wordt weerlegd. Slechts een medelijdenden glimlach heeft men over voor zijn uitspraak, dat de zekerheid onzer menschelijke kennis moet gegrond worden op de zekerheid, dat God ons niet kan willen bedriegen. Descartes heeft — zoo meent men — het zekere willen verklaren door het onzekere, het bekende door het onbekende; datgene waarvan wij ten minste tot op zekere hoogte weten dat en wat het is, door iets, waarvan wij in het geheel niet weten dat en wat het is. Welk een onmogelijke onderneming, het theoretische weten te baseeren op een „willen”, een *voluntas*, en dan nog wel op een willen Gods! Ademen wij hier niet weer in de geestelijke atmosfeer der Scholastiek?

En toch bevat Descartes' — ongetwijfeld eenigszins naief-populaire — formule meer wijsheid, dan er meestal te vinden is in de argumenten zijner critici, hoe grondig filosofisch deze ook den term „God” weten te vermijden.

De term God als grond aller werkelijkheid (en dus ook van ons mensch-zijn en van alle zekerheid in het menselijk kennen) is in de filosofie langzamerhand in onbruik geraakt. Men vindt hem onwijsgeerig, onwetenschappelijk. Descartes en de direct na hem komende rationalisten Spinoza, Geulincx, Malebranche en ook Leibniz gebruiken hem nog geregeld en met groote onbevangenheid. Heel anders staat het al bij de Engelsche empiristen, vooral bij Hume.

Het aanwenden van het woord God als wijsgeerigen term heeft zijn voor en tegen. Het nadeel er van is, dat men er onwillekeurig toe komt: filosofisch-theoretische waarheid en zekerheid niet streng genoeg te scheiden van praktische, religieuze waarheid en zekerheid. Duidelijk is dit gebleken in de Scholastiek die den metafysischen God van Aristoteles (wiens „wezen” door het speculatieve denken „begrepen” wordt) maar al te zeer identificeerde met den God des Christendoms (wiens wezen uitsluitend in het geloof wordt „geopenbaard”). Inderdaad stamt de naam God uit een andere geestes-sfeer dan die van het wijsgeerig denken. De christelijk geloovige moet het als onvroom voelen: dien God waarmee hij te doen heeft, dien hij alleen door Christus kent en tegenover wien geen redeneeren maar alleen aanbidden en smeeken betaamt, een „begrip” of „een Idee” te hooren noemen. — Intusschen, dit was niet de reden waarom de Engelsche empiristen in hun filosofeeren niet met God begonnen en den naam God vermeden, en waarom de Duitsche wijsgeeren der Romantiek bij voorkeur spreken van den Absoluten Geest, het Absolute of de Absolute Werkelijkheid. Neen, deze denkers vonden den God van het Christendom (die zijn eigenlijke wezen en wil nog „openbaren” moet) voor hun fundeering

der zekerheid van het menselijk kennen in het geheel niet onontbeerlijk. Zij meenden integendeel in datgene, wat in het menselijk bewustzijn „onbetwifelbaar” voorhanden was (hetzij de „gegeven” zinnelijke gewaarwordingen, hetzij het denken en de Zuivere Rede, hetzij beide) alles te hebben, wat wij voor een volkomen zeker inzicht in de noodwendigheid en wetmatigheid van onze menselijke kennis behoeven.

Aan den anderen kant: in de filosofie van God te blijven spreken heeft toch in elk geval dit voor, dat althans met dezen éénen term het besef verbonden is van iets, dat ten eenenmale ons verstand te boven gaat (*quod captum nostrum excedit*), wat niet ergens in het verlengde ligt van onzen menschengeest, maar iets „geheel anders” is, dat hemel-hoog zelfs boven ons vermetelste denken is verheven. De term absolute geest schijnt onafscheidelijk van de opvatting, dat wij tot het daarin aangeduide *van „ons” uit* kunnen komen, door een wegdenken van de perken die aan ons menselijk werkelijkheidsbewustzijn eigen zijn. Het woord „God” daarentegen kan nog altijd indachtig maken, dat er iets is, waar zelfs de diepzinnigste en scherpzinnigste filosoof „niet bij kan”, dat er achter de wijsheid van fysika en metafysika nog een andere, diepere wijsheid verborgen zijn moet. De filosoof, die aan zijn „begrip” alles in hemel en aarde onderwerpt, loopt onophoudelijk gevaar het „Kreaturgefühl” te verliezen, dat hem als substantia cogitans *creata* eigen behoorde te wezen, het besef, tegenover den grond van alle werkelijkheid en alle werkelijkheidskennis slechts „stof en assche” te zijn.

Iets van dit besef openbaart zich wel bij Descartes, al dadelijk bij de aanwending van den niet tot de filosofie behorenden term: „creata”. Waarom doet hij, God als de eenige substantie in strengen zin erkennend, niet met Spinoza den verderen, zoo natuurlijk en consequent lijkenden stap, om de *extensio* en de *cogitatio*, de twee „geschapen” (en dus niet

in strengen zin zoo te noemen) substanties, kortweg tot *attributen* van God (als de eenig werkelijke substantie) te maken? Zou het niet zijn, omdat hij zich bewust was, dat zijn waarheidskriterium (de clara et distincta perceptio) zoo ver niet reikte; omdat hij inzag, dat wij menschen door ons denken nooit kunnen *inzien*, dat zooiets als de ruimtelijke uitgebreidheid tot het wezen der ééne werkelijkheid *moet* behoorren; dat, als wij het wel inzagen, onze menschelijke logos met den goddelijken zou moeten samenvallen?

Alle tot in de fijnste distincties afdalende begripsontwikkelingen in de millioenen diepzinnige en scherpzinnige — reeds geschreven of nog te schrijven — filosofische boeken worden in laatste instantie bepaald door de opvatting die men heeft, over dit allerfundamenteelste: de verhouding van den menschengeest tot de „diepste”, haren grond in zichzelf hebbende, (geestelijke) werkelijkheid. Hier is het punt waar de filosofen uiteengaan en zich in twee partijen splitsen, zij die als Sokrates, Plato en Kant zuiver kritisch willen blijven, en zij die als Aristoteles, Spinoza en Hegel tot een alles begrijpende metafysika meenen te kunnen komen.

Met de (aanvankelijk nog uiterst vage verwarde en onklare) tegenstelling „menschengeest — absolute werkelijkheid” begint alle filosofie. En met deze tegenstelling eindigt zij ook. Het hoogste wat zij bereiken kan door hare gedachteworstelingen, met al hun twijfel en vertwijfeling, wanbegrip en dwaling is: deze tegenstelling zoo min mogelijk onklaar en vaag te denken.

Onophoudelijk moet men hierbij fouten verbeteren, aannemelijk lijkende wanbegrippen vernietigen. Reeds dat menschengeest en absolute werkelijkheid substantiva zijn en existenties aanduiden; dat „denken” als functie van onzen geest een werkwoord is, — dit alles heeft al iets zeer bedenkelijks. Deze substanties, existenties en functies zijn in geen geval op één lijn te stellen met die substanties, existenties en

functies die overigens in de wereld onzer kennis voorkomen. Gewagen wij van een verhouding waarin onze menschengeest tot de absolute werkelijkheid staan zou, dan kennen wij onwillekeurig aan dien menschengeest een zelfstandigheid toe, die tot het autonomie-begrip der Aufklärung voeren moet.

Het is een uiterst vreemde zaak! Dezelfde Pascal, van wien wij aan het slot onzer Inleiding die ontroerende passage over het onbegrijpelijke wezen van den mensch citeerden, zegt elders: „Toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever. Travaillons donc à bien penser: voilà la principe de la morale”.

Dit is ook de opvatting van Descartes: het essentieelste in ons, dat is ons denken, ons cogitare, onze Rede. Het hoogste en beste wat wij menschen doen kunnen, is: het logische in ons tot zijn recht brengen. Wij kennen ons *als* eindigen geest. Dit kan niets anders beteekenen, dan dit: ik weet, dat mij eischen gesteld zijn, die ik, geest zijnde, 1^e als rechtmatig erkennen moet, en 2^e ook moet kunnen volbrengen. Die eischen moeten niet volbracht worden door den geest die ze stelt. Neen, zij moeten kunnen volbracht worden door den eindigen menschengeest *zelf*, door wat hij *is* en *heeft*. En zoo komen wij noodwendig tot het grondbegrip der Aufklärung, de Zuivere Rede, en hare *autonomie*. Krachtens deze Zuivere Rede kan nu voortaan de menschengeest *zelf* zijn arbeid verrichten, alleen op zijn *eigen* geestvermogens vertrouwend. Met God, die de geesteseischen stelt, behoeft hij zich nu verder niet in te laten, ja, hij *mag* zich verder met hem niet inlaten. Bij zijn zoeken naar wiskundige, mechanische en fysische waarheden, zijn vragen naar de eigenschappen van figuren en lichamen, zou een in aanmerking nemen van God en diens wezen slechts storend werken.

Nòch onze wiskundige en natuurwetenschappelijke, nòch onze wijsgeerige inzichten danken wij aan goddelijke openbaring. Zij vallen ons niet door goddelijke genade ten deel.

Neen, zij zijn de producten van onzen *eigen, moeizamen* denkbaarheid. Wij kunnen hier niets bereiken zonder ons zelf, onzen eigen geest te vragen. En het is onze eigen geest, die antwoordt. Aan een antwoord dat van buiten kwam, zouden wij niets hebben. Wij zouden het niet kunnen verstaan. De denkende geest spreekt onophoudelijk en uitsluitend met zichzelf (*διαλέγεται ἑαυτῷ*). Hij is onzeker, dobbert in zijn opvattingen (*δόξαι*) heen en weer, en komt ten slotte tot een beslissing (een *δόξης ἀποτελευτήσις*), tot een vaststellen: „zoo en zoo *is* het en daarbij blijft het”. Die beslissing geschiedt in een oordeel. In een oordeel wordt dus aan onze onzekerheid een einde gemaakt en zoo ons weten vermeerderd; wij eigenen ons daarin een Zijn toe, dat wij vòòr het oordeelen nog niet hadden, waarvan wij ons vòòr de oordeelsdaad nog niet bewust waren, volgens de diepzinnige spreuk van Heraklitus *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων*. Zoo is het: het denken vergroot zichzelf. Door zijn denken, zijn oordeelen vergroot de menschengeest zichzelf, zijn eigen werkelijkheids-bewustzijn. Hij voegt daardoor — mirabile dictu — iets toe aan zichzelf. Dit toevoegen is een veroveren. Want het valt den menschengeest alles behalve gemakkelijk. Het geschiedt door een geestelijken strijd, dat de mensch zijn geestelijk gebied uitbreidt. Maar gebieds-uitbreiding, verovering kan niet plaats hebben dan ten koste van een andere macht. Deze macht is in ons geval een geestelijke macht, die geen andere zijn kan dan: de Absolute Geest. Wij schijnen dus te moeten zeggen: door ons kennend oordeelen maken wij veroveringen op God. Meer en meer halen wij, door onzen geestelijken strijd, van het absolute werkelijkheids-bewustzijn in het onze over. Steeds meer onttrekken wij daardoor iets aan Gods wezen; of ook: steeds meer worden wij daardoor aan God gelijk, *ὁμοιούμεθα τῷ θεῷ*, om met Plato's Theaetetus te spreken.

Maar nu komen wij toch in groote moeilijkheden, wanneer

wij aan onze zinnelijkheid, onze gebondenheid aan de waarneming, de ervaring, denken. Welke oordeelen zijn dat dan, waardoor wij het gebied van ons absoluut zekere weten vergrooten? Het kunnen alleen zuivere, boven-empirische oordeelen wezen, oordeelen, wier absolute noodwendigheid wij kunnen „inzien”. Zinnelijke waarnemings-oordeelen kunnen het niet wezen. Want aan deze kleeft de „toevalligheid”. Hier is geen sprake van waarheden die wij, bloot door ons redelijk denken, als noodwendig inzien.

En toch, van zulke toevallige, alleen een brute gegevenheid opvattende, oordeelen is ons heele menschelijk werkelijkheidsbewustzijn voortdurend vervuld. Zulke toevallige waarnemingsoordeelen vormen aldoor het materiaal, dat de empirische natuurwetenschap te verwerken heeft. Hoe slaan wij dan nu de brug over de kloof, die schijnt te gapen tusschen de als absoluut noodwendig in te ziene waarheden der wiskunde (en der bloot van de wiskunde zich bedienende abstracte mechanika), en de, een geheel anderen aard vertoonende, toevallige, gegeven waarheden der op zinnelijke waarneming berustende natuurwetenschap? Behalve op de „voorstellingen” van het zuivere denken beroept de laatste zich voor de zekerheid van hare kennis ook op de „in een hier en nu gegeven” voorstellingen van de zinnelijke waarneming. Met welk recht kan zij zich daarop beroepen?

Descartes heeft deze moeilijkheid diep gevoeld. Hij werd nu wel genoodzaakt gaandeweg meer zijn aandacht te wijden aan den psychologischen kant, dien de logische begrippen toch onloochenbaar aan zich hebben, en zich nader reenschap te geven van de verhouding van den denkenden *geest* des menschen tot datgene, wat men noemt de menschelijke *ziel*, de levende individueele menschenziel. Tot dusver was aan deze alleen datgene in het oog gevat, wat haar maakt tot een wiskundige en algemeen-mechanische kennis hebbend wezen, haar denkend deel. Tot dusver had Descartes alleen

de hierop betrekking hebbende psychologische begrippen eenigermate ontwikkeld. Maar bij dit *tot op zekere hoogte* ontwikkelen kon hij niet meer blijven. In de *Regulae* was zijn kennispsychologie nog tamelijk vaag. Behalve het zuivere denken (*intellectus*) had hij hier als psychische vermogens (*instrumenta cognoscendi*) nog drie andere genoemd: de *imaginatio* (blijkbaar als vermogen om bepaalde geometrische figuren te construeeren), de *memoria* (waardoor wij, in de *deductio*, de vorige niet meer in een „nu” in het bewustzijn voorhanden schakels vasthoudend, zeker kunnen wezen niets essentieels overgeslagen te hebben), en dan — de *sensus*, die zich doet gelden in die deelen der *Mathesis universalis*, die *Astronomie*, *Akoustiek*, *Optiek*, *Mechanika* genoemd worden. Vooral het *sensus*-begrip was in de *Regulae* nog zeer vaag gelaten. Hier wordt (XII) gezegd, dat het denken de *imaginatio* en deze weer de *sensus* kan „bewegen”, en dat omgekeerd de *sensus* op de *imaginatio* en deze weer op het denken kan inwerken. Maar hoe is deze opvatting met Descartes’ eigen opvatting van den geest als denker van eeuwige, noodwendige waarheden te vereenigen?

Hier voelen wij diep het dubbelzinnige van het begrip „eindige geest”. Bevat dit heele begrip niet een *contradictio in adjecto*? Zooals wij zagen: het diepere nadenken over het begrip „geest” begint met *Parmenides*. Bij hem valt Zijn eenvoudig met Geest-Zijn (*νοεῖν*) samen. Hij meent zelfs krachtens een direct „inzicht” te mogen beweren, dat de Geest noodwendig existeert, dat het niet mogelijk is, dat hij niet is (*ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*); dat hij niet niet-zijn kan. Hij weet met intuïtieve zekerheid dat er van geen „zijn” sprake wezen kan, dat niet *in* en *voor* den geest zijn zou. „Want hetzelfde is zijn en geest-zijn (denken)”. Te spreken van een „hooger” of „hoogste” zijn is absurd. Hier bestaan geen graden; hier gelden geen comparatieven of superlatieven. Boven of naast het Zijnde, dat geest is, kan kortweg niets staan. Aan den

geest kan niets „van buiten” worden opgedrongen of „ingedrukt”. Het zou ver beneden zijn waardigheid wezen, „ervaring” noodig te hebben, te „behoeven” (*ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἐν συνεχές*), „gebonden” te zijn aan iets wat hem „gegeven” ware, wat hij niet „zelf” aan zich geven zou. Immers hij is absoluut vrij (*καθ’ ἑαυτὸ τε κεῖται*, d.i. hij is een „zelf” in den strengsten zin des woords, en niet een schijn-zelf.) Ook Parmenides zou met Heraklitus hebben kunnen zeggen, dat zijn Zijnde is: *ἐν τὸ σοφὸν μόνον*. Wie bij den geest zou hebben willen spreken van een bruut zoo-zijn, een iets nog niet ten volle begrijpen of omvatten, van een zinnelijke „praesentheid” (die boven een niet praesent, maar bloot gerepraesenteerd zijnde iets zou vòòr-hebben en waarmede de geest in zijn denkend-kennen zou hebben rekening te houden) — dien zou hij een *εὐφήμεῖ* hebben toegeroepen. De functie van dit denkend-kennen, dit werkelijkheidsbewust-zijn, is één en ondeelbaar. Het zou geen zin hebben, het op te vatten als een genus, dat verschillende species hebben kan (intelligere, imaginari, sentire, esse, posse, velle). Hier is geen veelheid denkbaar. Hier staat niets tegenover iets anders.

Hoe zou dan het begrip „beperkte geest” geen contradictie bevatten! Wat is dat: een wezen, dat absoluut souverain, volkomen vrij, in den eigenlijken zin een zelf is, en dat tegelijk afhankelijk en gebonden zijn zou (gebonden aan ervaring, zinnelijkheid, waarneming), een wezen, dat altijd een zoo en zoo bruut „gegevene” (niemand kan zeggen: waarom juist zoo en niet anders gegevene) werkelijkheid zou moeten naar de oogen zien!

En toch, zoo staat nu eenmaal de zaak, dat wij menschen dit tegenstrijdige begrip van onszelf moeten praediceeren. Zelfs de hoogmoedigste wijsgeer zal wel niet durven beweren: „wij menschen *zijn* Absolute Geest”. Reeds het meervoud „wij” is met het begrip „absoluut” in strijd.

Maar is dan althans niet deze meer bescheiden uitspraak

volkomen gewettigd en onbetwifelbaar zeker: „wij menschen *hebben deel* aan den Absoluten Geest”? Intusschen, wat zou dit anders beteekenen dan: „wij menschen zijn *beperkte geest*”, en hoe zouden wij dit oordeel met absolute zekerheid kunnen uitspreken, wanneer wij niet onszelf, bewust en opzettelijk, aan dien Absoluten geest deelhebbend *gemaakt* hebben? Als het van den Absoluten geest afhangt, of wij aan hem zullen deelhebben of niet, dan kan deze ops ieder oogenblik terugstooten in het niet, waaruit Hij ons tot aanzijn geroepen heeft. ¹⁾

Wanneer de mensch begint te filosofeeren en daarbij — zooals hij wel doen *moet* — zich „zelf”, zijn mensch-zijn, zijn beperkte geest-zijn poneert, zijn Ik als „voorhanden” als „existerend” aanneemt, dan doet hij iets, waarvan hij niet „inzien” kan, dat hij daartoe het recht heeft; dan spreekt hij een oordeel uit, dat hij logisch niet verantwoorden kan, welks „waarheid” hij nooit zal kunnen „bewijzen”.

Meermalen zegt Descartes in zijn *Regulae*, dat iemand, wien het maar eenigszins met de waarheid ernst is, zich althans éénmaal in zijn leven (*semel in vita*) moet afgevraagd hebben, wat „menschelijke kennis” (*humana cognitio*) is en hoever zij zich uitstrekt. Dàt er menschelijke kennis is, schijnt hierbij als vaststaande te worden aangenomen. Maar wat is menschelijk? Weten wij dan met absolute zekerheid, dat er menschen zijn moeten, en dus, *wat* de mensch is? Is niet juist ons mensch-zijn het kwellende raadsel? De eenige tegenstelling, die het begrip *humana cognitio* toelaat is: *divana cognitio*. Maar kan de kennis dan iets wezen, dat aan God en mensch gemeen is?

¹⁾ Princ. I. 21: „daaruit dat wij nù zijn, volgt niet dat wij in het volgende moment ook zijn zullen, tenzij een of andere oorzaak, nl. diezelfde, die ons eerst voortbracht, ons onafgebroken als 't ware wederom voortbrengt (reproduceert), d.i. in stand houdt”.

Wanneer wij over deze fundamenteelste dingen reflecteren, kan het voor ons een verrassend nieuwe ontdekking zijn, kan het ons als een soort openbaring voorkomen, dat het ongeoorloofd zou kunnen wezen aan God een kennen toe te schrijven, daar „kennen” toch immers — wel beschouwd — niets meer is dan een „menschelijk” begrip!

Dat ik „mensch” ben en dus „beperkte geest” is een oordeel, dat ik in zekeren zin al moet uitgesproken hebben, voordat ik op de in mij voorhanden bewustzijns-inhouden mijn blik richt, onverschillig of ik dit doe voor het zoeken der logische en psychologische grondslagen van mijn fysisch, dan wel voor die van mijn ethisch of aesthetisch kennen. Dit apriori-oordeel is mij echter in abstracto evenmin bewust als de sferenharmonie, veroorzaakt door de beweging der hemellichamen, ons volgens de Pythagoraëers bewust is. En trachten wij er ons in klare begrippen van bewust te worden, dan is het alsof wij ons hoofd stooten als tegen een ondoordringbaren muur.

Is dat apriori-bewustzijn van ons mensch-zijn eigenlijk wel een „oordeel” te noemen? Zijn de bewustheden: „Ik ben een mensch” en „een mensch is beperkte geest” oordeelen, dan zijn het toch oordeelen, die met geen andere oordeelen, welke ook, als van gelijken rang, in één adem genoemd mogen worden. Want daarmee staan en vallen alle andere oordeelen.

Voor het oordeelen zijn begrippen noodig. En de hier gebruikte begrippen (de individueele menschenziel in 't algemeen; deze bepaalde concrete individueele menschenziel; de Absolute Geest) zijn met geen andere begrippen vergelijkbaar. Zonder twijfel kunnen de genoemde fundamenteele bewustheden, zooals blijkt, in den vorm van oordeelen gebracht worden. Maar nooit zijn deze oordeelen op dezelfde wijze te behandelen als de gewone oordeelen. Het is onmogelijk, te

vragen, hoe en met welk recht wij ze vormen, en hun waarheid te willen bewijzen. ¹⁾)

Een levend Ik zegt op een bepaald moment tot zich zelf: „ik ben een mensch”. Dit lijkt een oordeel van denzelfden aard als „dit ding hier vòòr mij is een hond”. In beide oordeelen schijnt iets enkels en concreets, een ding dat, althans een tijd lang, existeert, onder een algemeen begrip gebracht te worden. In beide oordeelen wordt een P van een S gepraediceerd. Die tweede praediceering heeft de eerste tot grondslag. Maar wat heeft die eerste tot grondslag? Waaraan ontleenen wij het recht tot deze eerste praediceering?

Wanneer wij het oordeel uitspreken: „ik ben een mensch” dan nemen wij deze woorden niet in biologischen zin („dit lichaam in het ruimtecentrum is een specie van het genus dierlijk lichaam), maar wij bedoelen: „ik ben een geestelijk wezen”.

Nu is er ongetwijfeld een zekere overeenkomst tusschen de twee oordeelen: „dit bepaalde ding is een hond” en „dit bepaalde Ik, mijn Ik, is een geestelijk wezen”. Behalve dezen hond zijn er nog talloze andere honden. Behalve mijn Ik zijn er nog talloze andere menschelijke Ik's. Maar de wijze, waarop wij in het eerste geval aan het praedikaat komen, is toch wel eenigszins anders dan in het tweede geval. Om te kunnen weten, dat zoo iets als het begrip „hond” noodwendig behoort tot (een onontbeerlijk deel is van) de empirische kennis der werkelijkheid, zoodat wij het in een bepaald geval met gerustheid kunnen aanwenden, moeten wij eerst verschillende honden en soorten van honden aanschouwelijk hebben waargenomen. Kunnen wij echter een aanschouwelijke voorstelling hebben van andere Ik's (andere geesten), ja,

¹⁾ Vgl. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755): „Das verborgene Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes redet eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen”.

kunnen wij een aanschouwelijke voorstelling hebben van ons eigen Ik (onzen eigen geest)? En toch zeggen wij „ik ben *een* Ik”.

Het lijkt, alsof ons het Ik-begrip al van elders bekend is, en wij nu dit algemeene begrip op dit bijzondere geval toepassen. Staat het echter niet zoo, dat wij aan den eenen kant onszelf niet Ik kunnen noemen zonder te weten wat een Ik is, en aan den anderen kant de bewustheid van dit algemeene Ik alleen en uitsluitend aan ons eigen enkele, concrete Ik te danken hebben? Bij al ons theoretisch filosofeeren begaan wij onvermijdelijk een circulus vitiosus, een petitio principii, een soort ongeoorloofde anticipatie (*πρόληψις*). Wij kunnen nooit syllogistisch bewijzen, dat wij het recht hebben onszelf een geestelijk wezen te noemen, dat een individueel mensch het recht heeft, de begrippen: mensch, geest, Ik, zelf (die hij *als begrippen* onbetwifelbaar heeft) op datgene toe te passen wat hij — ja, hoe moeten wij ons hier uitdrukken? wij moeten wel zeggen — *doorleeft*. Bij het aanwenden van dezen term „doorleven” hebben wij het zuiver theoretisch gebied verlaten en zijn overgegaan op een ander, op het praktisch, gebied. En hier zien wij, dat de individueele mensch alleen denkbaar is als eenheid eener veelheid, als lid der menschheid. Blijven wij op zuiver theoretisch-psychologisch gebied, dan zou wat de individueele mensch onbetwifelbaar als bewustzijnsinhouden in zich aantreft, een soort droom kunnen wezen.

Er zijn nog altijd filosofen, die meenen, dat de individueele ziel tot het aannemen van de existentie van medezielen komt door theoretische redeneering, door uit de waarneming van een bepaald lichaam met zijn gedragingen (gebaren, bewegingen, woorden, etc.) te concludeeren tot eene daarbij naar alle waarschijnlijkheid behoorende menschenziel. Zulke empiristische denkers moeten natuurlijk, zooals wij reeds in onze Inleiding § 2 opmerkten, den kategorischen Imperatief als een nietszeggende formule verwerpen. „Handle nur nach der-

jenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dasz sie ein *allgemeines* Gesetz werde". Wat zou dit beduiden, hoe zou hier van apriori-noodwendigheid sprake wezen kunnen, wanneer ik tot deze „algemeenheid" zou moeten komen door een empirische inductie? Neen, het begrip der menschheid als een soort alheid (eenheid in de veelheid) moet logisch „eerder" zijn dan dat van den individueelen mensch. Dat ik „een" Ik ben, kan ik niet met absolute zekerheid weten, wanneer niet het begrip „menschheid" te voren aanwezig was. Dat ik een Ik ben, weet ik door mijn praktisch bewustzijn, door mijn „doorleven", waarin ik met mijn medemenschen in *directe* aanraking kom. *In* mijn praktisch Ik zijn aanwezig (= leven) de praktische Ik's mijner medemenschen. Ook hier geldt het woord van Anaxagoras: *ἐν παντί γὰρ παντὸς μοῖρα ἐνεστί.* ¹⁾

Van dit alles zijn wij ons eerst door Kant klaarder bewust geworden. Eerst deze denker heeft ons de verhouding van de theoretische Rede (en van wat deze ons in logika en psychologie leeren kan) tot de praktische Rede (en wat deze ons in logika en psychologie leeren kan) duidelijk gemaakt. Descartes was nog in zijn denken door naturalistische vooroordeelen belemmerd. Vandaar dat hij betrekkelijk gemakkelijk tot de onbetwifelbare zekerheid der „existentie" van het mensche-lijk Ik meent te kunnen geraken. Hij was hier de dupe van zijn naturalistisch-metafysisch substantie-begrip en de daarbij behorende analytische logika. Hij voelde wel duister, dat wanneer men „substantie" denkt als *causa sui* (datgene wat voor zijn existieren niets anders nodig heeft), deze term alleen van God kan gepraediceerd worden, en het dan dus niet aangaat te zeggen dat eenerzijds hetzij de ruimte-

¹⁾ „Ich erlebe meinen Nebenmenschen direct so, wie ich ihn *praktisch* erlebe, er hat seine gesamte Eigenart und ist meinem *persönlichen* Ich durchaus coördinirt". Hugo Dingler, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft*, 1926, pg. 236.

wereld in haar geheel, hetzij een bepaald ding daarin (b.v. deze hond hier en nu), anderzijds de individueele ziel in den strengen zin des woords existeeren zou. Toch, nadat hij eenmaal van de goddelijke substantie en haar wezen resoluut zijn gedachten afgekeerd heeft, behandelt hij verder de „geschapen” substanties onwillekeurig verder als echte substanties, en sluit ze in hun „wezen” absoluut van elkaar uit. Van nu af begint de (in de hedendaagsche psychologie nog altijd invloedrijke) onderscheiding van *het* fysische en *het* psychische, de *geheele* ruimtewereld en bloc, en de *geheele* bewustzijnswereld en bloc, twee absoluut tegenover elkaar staande en elkaar uitsluitende werkelijkheidsgebieden, die in hun wezen, hun zijnswijze niets met elkaar gemeen hebben en dus ook niet in hun geringste onderdeel op elkaar kunnen „inwerken”, terwijl toch anderzijds weer dezelfde logika (met hare tegenstelling: enkel, bijzonder, algemeen) voor beide geldig zijn zal. Dit laatste kan men niet laten aan te nemen, daar toch in beide werelden van een eenheid-veelheid-alheid moet gesproken worden, en dus van een samenhang tusschen de deelen onderling en tusschen de deelen en het geheel. In beide moet dus een subsumptie plaats kunnen hebben van het concreet-aanschouwelijk gegeven *enkele* onder het minder algemeene (het bijzondere) en van het minder algemeene onder het meer algemeene. Evenals de aanschouwelijk gegevene enkele hond hier en nu gesubsumeerd wordt onder het bijzondere begrip „hond”, dit weer onder het minder bijzondere begrip „dier”, en dit ten slotte onder het algemeenste begrip „ruimtelijke werkelijkheid”, zoo wordt de gegevene enkele menschenziel (bv. die van Descartes) gesubsumeerd onder het algemeenste begrip psychische werkelijkheid. Dat deze tweede subsumptie van een geheel anderen aard is dan de eerste en een onophefbare tegenstrijdigheid in zich sluit, bleef voor Descartes verborgen.

Zoo kwam hij noodwendig in onoverwinbare moeilijkheden

bij zijn nadenken over dat kennis-element, dat zich in de *empirische* natuurwetenschap onafwijsbaar doet gelden: de zinnelijke waarneming, de constateering van wat in een of ander hier en nu gegeven is. De zinnelijke waarneming van het „enkele” moet ons in aanraking brengen met een „waarheid”. Maar dit is een „toevallige” waarheid, die een geheel eigen karakter heeft. Het toevallige staat *naast* het noodwendige en zal er altijd naast blijven staan. Het kan uit het fonds der noodwendige waarheden, die ons in wiskunde en mechanika door de eigen constructies van onzen geest openbaar worden, niet logisch worden afgeleid. En toch moet het een waarheid bevatten, waarvan wij absoluut zeker kunnen zijn. Wij schijnen haar niet te kunnen vinden door binnen onzen geest te blijven. Dien samenhang van geheel en deelen waarmee wij hier te maken hebben, kunnen wij niet door eigen mathematisch-logische constructies zelf tot stand te brengen. Zij schijnt al te moeten bestaan buiten onzen denkenden geest om en dan kant en klaar, door onzen geest te worden overgenomen, opgevat, voorgesteld. Hier schijnt ons dus ons criterium der clara et distincta perceptio in den steek te laten. De waarheid, gegeven in de waarneming van het enkele feit, kunnen wij niet klaar en duidelijk als zoodanig inzien. En evenwel moeten wij haar als waarheid laten gelden. — En zoo moeten wij nu wel een verband zoeken tusschen het algemeene begrip van den wiskunde produceerenden menscheng^eest en het algemeene begrip van de, zinnelijke waarnemingen in zich aantreffende, individueele menschenziel. Want een bestanddeel van die zinnelijke waarnemingen zijn de zinnelijke gewaarwordingen en deze komen nergens anders voor dan in die „dingen”, die wij individueele menschenzielen noemen, en die elk een hun alleen toekomenden inhoud hebben, een inhoud die van dien der andere zielen onverbiddelijk is uitgesloten. En waaraan is dit nu toe te schrijven, dat elke menschenziel haar eigen waarnemingsinhouden heeft? Daar-

aan, dat elke ziel „verbonden” is aan één bepaald ruimtelijk lichaam: dat lichaam, dat die ziel *haar* (eigen) lichaam noemt. Dit verbonden-zijn van de eigen ziel aan het eigen lichaam is een onweersprekelijk feit, een waarheid waarvan wij echter slechts een uiterst onklaar en onduidelijk begrip hebben.

En hier moest het zich nu wreken, dat Descartes den menschengeest alleen theoretisch beschouwd en zelfs deze theoretisch-psychologische beschouwing slechts tot op zekere diepte ontwikkeld had. Hij had, zooals wij reeds opmerkten, alleen die psychologische begrippen ontwikkeld, die voor het denken der menschenziel als drager der wiskundige en algemeen-mechanische kennis onontbeerlijk waren. Datgene wat de menschenziel tot een individueele, praktisch-levende ziel maakt, was hierbij in het geheel niet in aanmerking genomen. Aanvankelijk was alleen behandeld: de menschengeest, in zoover hij boven-empirische noodwendige wiskundige oordeelen wil, en dan (in zijn wil door God's wil geleid) ook in staat is uit zichzelf die boven-empirische kennis voort te brengen, te scheppen. Maar nu moest een brug geslagen worden van het noodwendige tot het toevallige, van het bovenempirische dat uit den *geest* stamt, tot het empirische dat de *ziel* ons opdringt en waarbij het eigen, stoffelijke, zinnelijk waarneembare lichaam een onloochenbare functie vervult. Het algemeene boventijdelijk geldende causaal (= ratio) begrip moest nu tot dat der *causa efficiens* (waarbij de oorzaak in den tijd aan het gevolg voorafgaat) worden gespecialiseerd. Onverbiddelijk werd zoo Descartes gedrongen tot de vulgaire opvatting, dat de zinnelijke voorstelling van het enkele ding daardoor in de individueele ziel ontstaat, dat het in de ééne ruimtewereld onafhankelijk van alle menschelijk kennen aanwezige en voorhandene enkele ding causaal op „mijn” lichaam inwerkt, en door dit eigen lichaam weer op de „eigen” ziel. — Maar deze opvatting kon hij ook weer niet, als zijnde al te zeer in strijd met zijn kenkritische grondgedachte, ten volle accepteren. Wilde hij de toevallige waar-

heden der zinnelijke waarneming als voor de strenge natuurwetenschap bruikbare waarheden laten gelden, hoe moest hij zich dan deze waarheden in hun verhouding tot God's wezen denken? Kon hij, zooals later de occasionalisten, aannemen dat de enkele, concrete, in een hier en nu gegeven zinnelijke waarnemingen *direct* door den wil God's telkens op ieder moment in de individueele menschenzielen bewerkt worden? Maar als deze telkens door een willekeurige beslissing God's in ons ontstaan, hoe kunnen wij er dan over beschikken met die absolute zekerheid, die toch het zelfvertrouwen der wetenschap onverbiddelijk als eisch stelt? Daarbij doet zich ook nog een sterk ethisch bezwaar gevoelen. Wanneer het in laatste instantie God is, die ieder oogenblik de concrete beelden der ruimtevoorstellingen in ons te voorschijn roept (en daarmede de bewegingen en veranderingen in die beelden), dan zou Hij het zijn, die eigenlijk de beweging voltrekt, door welke een moordenaar den dolk stoot in het hart van zijn slachtoffer.

De fysicus *moet* noodwendig een verandering in het niet-zelf, het natuurding, streng plaatsen „tegenover” (streng onderscheiden van) een verandering in de individueele ziel, het Zelf, en toch weer de eerste in zekeren zin afhankelijk maken van de laatste. Hoe men zich ook keert of wendt, de zekerheid van alle empirische natuurwetenschap berust op die zinnelijke gewaarwordingen die in het „nu” van levende menschenzielen onophoudelijk vervloeien en veranderen, en die deze zielen geenszins in hun macht hebben. De natuurwetenschap moet aannemen: I dat er altijd menschenzielen zullen zijn, die deze gewaarwordingen „hebben”, II dat die gewaarwordingen zò zijn, dat zij constante, in hun wezen onveranderlijke, op alle tijden en plaatsen steeds dezelfde blijvende beelden (bv. die van hemellichamen, water, ijzer, eiken, honden) vormen. En toch schijnt de natuurwetenschap hare zekerheid, dat die twee dingen zoo zijn *moeten*, nergens

op te kunnen baseeren. Er *moet* een noodwendige betrekking bestaan tusschen het apriori der wiskunde en het a posteriori der zinnelijke beelden. Die noodwendige betrekking moet dus in het apriori der empirische natuurwetenschap worden opgenomen en verantwoord. Wij hebben hier niet dat inzicht in een noodwendigheid als bij de wiskunde. En toch moet er een noodwendige betrekking worden aangenomen. De individueele ziel, hoezeer ook tegenover hare „inhouden” onmachtig, moet ze toch weer in zekeren zin door haren logos kunnen beheerschen, zij moet er (zooals Kant zich later uitdrukken zou) met volle zekerheid iets van kunnen „anticipeeren”.

Descartes was nu op dit punt sterk hierdoor belemmerd, dat hij de wereld der extensio als een substantie (een op zich zelf bestaande werkelijkheid) zoo scherp tegenover de wereld der cogitatio gesteld had en tot deze laatste (Princ. I. 8) niet alleen het intelligere, maar ook het sentire had gerekend. Hoe zou, wanneer niet de extensio a priori al, om zoo te zeggen, in het cogitare *in* zat, binnen die wereld der cogitatio: *natuurwetenschap* kunnen ontstaan?

Wij zeiden zooeven, dat de fysicus noodwendig een verandering in het natuuring (een niet-zelf, een object) streng moet plaatsen tegenover een verandering in de individueele ziel (een zelf, een subject), en toch de eerste van de laatste moet afhankelijk maken. Er moet dus een strenge correlatie tusschen die twee veranderingen worden aangenomen. Het niet-zelf moet niet zonder het zelf, het zelf niet zonder het niet-zelf gedacht kunnen worden. In de zoogenaamde existentie van het niet-zelf moet, om zoo te zeggen, de zoogenaamde existentie van het zelf al in zitten, en omgekeerd. Maar hoe moeten wij dan die onverbiddelijk gegeven tegenstelling streng en precies denken?

Het staat nu eenmaal zoo, dat men het begrip „gewaardwording” niet streng filosofisch denken kan, als men niet de begrippen vrijheid, persoon, menschelijke geschiedenis streng

filosofisch gedacht heeft. Fouten in het eene brengen onvermijdelijk fouten in het andere mee. Zeer vele, alleen met hun fysische kennis een „wereldbeschouwing” construeerende fysici (of metafysici) zullen Bergson's woord: „ou la sensation n'a pas raison d'être, ou c'est un commencement de liberté” met een medelijdenden glimlach lezen. En toch bevat het een diepe waarheid. Men kan het „wezen” van de natuur (het niet-zelf, het gebied van het niet-persoonlijke, zakelijke „gebeuren” en „worden”) niet zonder tegenstrijdigheden opvatten, als men een onzuivere opvatting heeft van het Zelf, het gebied van de vrijheid, het persoonlijke „handelen”, het geestelijk leven en doorleven.

Alle verandering die in de natuur wordt geconstateerd, is een verandering aan een ruimtelijke substantie en heeft tot oorzaak een verandering aan een ruimtelijke substantie. Wij zijn hier op een gebied, dat als zuiver zakelijk met een doorlevend en handelend Ik niets gemeen schijnt te kunnen hebben. Geen voorstelling, geen gedachte, kan hier van iets de oorzaak wezen. Wij hebben hier een gebied van onpersoonlijk „gebeuren” en „worden”, dat van alles wat in „personen” gebeurt en wordt, onverbiddelijk afgesloten is. Zoo ontstaat de schijn, dat de „natuur” geheel van het natuurkennend subject onafhankelijk is. En toch kan dat zakelijke, objectieve gebeuren weer niet geconstateerd worden, wanneer niet *eerst* een gebeuren binnen het doorleven der individueele ziel geconstateerd is, nl. een gewaarworden en een denken! —

In alle waarneming grijpen wij slechts het „toevallige”. Maar even zeker moet in dit toevallige zich weer een eigenaardige noodwendigheid doen gelden. Wat is dat voor een noodwendigheid, deze noodwendigheid in het toevallige? Hier dringt zich onafwijsbaar op: het begrip van het Unbedingte, als diepste grond aller redelijkheid. Ons natuurkennen beweegt zich binnen het gebied van het Bedingte. Het kan er niet buiten komen. Maar het kan er ook niet geheel binnen blijven.

Had Descartes methodisch Kant's scheiding van de twee gebieden „Verstand” (met zijn Grundsätze) en „Vernunft” (met hare Ideëen) kunnen voltrekken, hij zou tegenover deze geweldige moeilijkheden geheel anders gestaan hebben. Maar daarvoor had hij zijn substantie-begrip moeten wijzigen. ¹⁾ Door dit begrip zat hij vast aan de ouderwetsche, aristotelische metafysika, en maakte hij toch weer, na al zijn heroieke skepsis, van het Godsbegrip een even verkeerd gebruik als Aristoteles daarvan gemaakt had. Door Kant geleerd, zien wij nu, hoe naïef Descartes was, toen hij het begrip „existentie” onder de simplicissimae notiones rekende, en zoo spoedig in zijn „cogito, ergo sum” tot het klare inzicht in de noodwendigheid der existentie van het denkende menschen-Ik meende te kunnen geraken. Wat is dat: een „zijn”, dat aan God, ruimtewereld en personenwereld gemeen zijn zal, en aan God toch weer op geheel onvergelykelijke wijze zal toekomen!

Terecht zegt Windelband van Descartes: „Es ist merkwürdig dasz dieser grosze Philosoph niemals die Decke von den Abgründen von Täuschung gezogen zu haben scheint, welche in demjenigen was wir *unsere Vorstellung von uns selbst* nennen, enthalten sind; er geht vielmehr immer von der Annahme aus, als könne es gar nichts Einfacheres und Durchsichtigeres geben als diese complicirteste und verdich-teste unserer Vorstellungen, und er will von diesem dunkeln Hintergrunde unseres Seelenlebens das Licht auf alles Wissen fallen lassen”.

¹⁾ „Bei der Vernunft denkt Descartes bald nur an die Mathematik, bald auch an das Selbstbewusstsein, bald endlich nur an die Gottesidee”, Cohen, Kants Th. d. Erf.

§ 3. De Periode van Descartes tot Kant.

De tijd van Descartes tot Kant was een tijd van den intensiefsten gedachtenarbeid aan de grondbegrippen van ons menschelijk werkelijkheids-bewustzijn. Van uit de meest verschillende gebieden van ons geestesleven, door de (in karakter, aanleg en studieveld) heterogeenste denkers, met zeer uiteenloopende denkmiddelen, werd in de verschillende landen het oordeelstelsel zoowel der wis- en natuurkundige, als der ethische, aesthetische en religieuse bewustheid, logisch en psychologisch, onderzocht, en zoo gewerkt aan het door Descartes gestelde probleem van den vorm der humana cognitio.

Bij de studie van de denkers der 17^e en 18^e eeuw voelt men diep den innigen samenhang van de wijsgeerige grondbegrippen onderling en de onhoudbaarheid der meening, dat men bv. wel een tamelijk juiste opvatting van het „wezen” der ruimte-wereld kan verbinden met een geheel verkeerde opvatting van het wezen der individueele ziel, of een correct begrip van het ethische goed-zijn met een (logisch en psychologisch) incorrect begrip van de zinnelijke gewaarwording; dat men den kennis-factor „tijd” juist zou kunnen beoordeelen terwijl men zich de verhouding van den beperkten tot den onbeperkten geest en het wezen der menschelijke geschiedenis op gebrekkige wijze voorstelt.

Gedurende deze periode hernieuwt zich met bijzondere felheid de sedert het begin der Grieksche filosofie gevoerde strijd tusschen rationalisme en empiristisch sensualisme. Het eerste baseert de zekerheid van alle menschelijke kennis op de zoo-genaamde Zuivere Rede; het vat bij voorkeur in het oog: de activiteit en spontaneiteit van onzen geest, het hoogere en hoogste deel van ons geestelijk leven; datgene in ons, waarin wij om zoo te zeggen aan God verwant zijn. Het empiristische sensualisme daarentegen baseert alle zekerheid op de zoo-

genaamde Ervaring, de waarneming der feitelijk (buiten en binnen ons) gegeven dingen en toestanden; het is vooral onder den indruk van de passiviteit en receptiviteit van onzen geest, het lagere in ons, datgene wat wij (in ons gebonden-zijn aan ons lichaam en zijn zinnelijkheid), met de dieren gemeen hebben.

Het spreekt nu van zelf dat geen van beide volkomen consequent zal kunnen zijn. Het rationalisme wordt gedwongen zekere sensualistische bestanddeelen in zich op te nemen; het sensualisme kan niet anders dan, hoewel meestal onbewust (zooals bv. reeds bij Epikurus), aan het rationalisme zekere concessies doen. Evenals wij aan Aristoteles het voorbeeld hebben van een door sensualisme getemperd rationalisme, zoo is Locke het type van een gematigd, halfslachtig sensualist. Daarom hebben dan ook deze twee denkers zulk een geweligen invloed gehad.

Inderdaad, voor de geheele periode na Descartes was het optreden van Locke van de grootste beteekenis. Naast hem werken wel: de mystiek-rationalistische pantheïstische Spinoza, de rationalistische, mystiek-christelijke, occasionalisten Geulincx en Malebranche, de Platonici van Cambridge (Cudworth en More), en nog eenige anderen. Maar zij nemen toch een eenigszins geïsoleerde positie in en hun invloed is beperkt. Hetzelfde geldt van den, ongeveer gelijktijdig met Locke levenden, grooten rationalist Leibniz. Over het geheel genomen wordt het Europeesche denken langen tijd beheerscht door Locke's halfslachtig empirisme en arbeidt men met de door hem bepaalde grondbegrippen.

Ook Locke verkondigt op zijn manier de autonomie der Rede en stelt het probleem der menschelijke kennis, hare gronden, methode en grenzen. Maar hij stelt het slechts schijnbaar op dezelfde wijze als Descartes, en later Kant. Van den in de diepste diepten afdalenden twijfel van den Franschen rationalist had Locke geen flauw begrip. En hij leefde

niet, evenmin als later Hume, in dat enthousiastisch geloof aan de scheppend-construeerende macht van het denken, zooals die zich in de mathematische fysika openbaart, dat geloof, waardoor Descartes en Leibniz gedragen werden. Locke behoort tot die klasse van wijsgeeren, die zich meer thuis voelen in wetenschappen als biologie, economie, geschiedenis, etc.

Niet alleen van de metafysika van zijn tijd had Locke geen hoog denkbeeld, maar ook niet van 's menschen metafysisch vermogen in het algemeen. Want hij is er van overtuigd, dat al onze begrippen, ook de schijnbaar verhevenste en meest bovenzinnelijke, vastzitten aan de zinnelijke waarneming. Evenals een vogel, wiens poot aan een touwtje van een kilometer gebonden is, zich wel langen tijd verbeelden kan volkomen vrij naar alle kanten te kunnen rondvliegen, maar dan toch ten slotte de perken zijner vrijheid bemerkt, zoo kunnen ook wij menschen wel een poos meenen, dat wij ons op de vleugelen onzer zuivere begrippen tot aan het oneindige en absolute kunnen verheffen, maar op een gegeven moment gevoelen toch ook wij pijnlijk onze gebondenheid. Wij zouden verder willen, en wij kunnen niet verder. De mensch zit nu eenmaal vast aan het hem door de experience (met hare twee species: sensation en reflection) opgedrongene. „All these sublime thoughts which tower above the clouds and reach as high as heaven itself, take their rise and footing here: in all that wide extent wherein the mind wanders in those remote speculations it may seem to be elevated with, it stirs not one jot beyond those ideas which sense or reflection have offered for its contemplation” (Essay II, I, 24).

Ook Locke had een sterke behoefte aan klaarheid aangaande zijn eigen kenvermogen „Since it is the understanding that sets man above the rest of sensible things, and gives him all the advantage and dominion which he has over them, it is certainly a subject, even for the nobleness, worth our labour

to inquire into. The understanding, like the eye, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself; and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its own object This therefore is my purpose, to inquire into the original, certainty, and extent of human knowledge, together with the ground and degrees of belief, opinion and assent''. (Ib. I, I, 1).

Deze taak meent Locke nu te kunnen volbrengen door een zoo nauwkeurig mogelijke *psychologische analyse*, en door aldus als het ware een volledigen inventaris op te maken van alles, wat in de individueele menschenziel feitelijk aan te treffen is, en *dus ook* van alle kenmiddelen waarover zij beschikt. Want ook het kennen heeft nergens plaats dan in een individueele menschenziel. Wat er van verklaard en begrepen zal worden, moet dus kunnen verklaard en begrepen worden uit de gezamenlijke „inhouden” dier ziel.

Het zijn nu een aantal zeer vage en verwarde grondgedachten waardoor Locke geleid wordt. Van groote beteekenis was zonder twijfel de strenge scheiding, die Descartes gemaakt had tusschen de ruimtewereld en de bewustzijnswereld (de substantia extensa en de substantia cogitans), die niets met elkaar gemeen zouden hebben dan den tijd en den innerlijken wetmatigen samenhang hunner deelen. In elk geval was de ruimtelijke werkelijkheid geheel op zich zelf gesteld. Ter bepaling van haar „wezen” kunnen geen begrippen gebruikt worden, waar ook maar iets van „bewustzijn” in voorkomt, dus ook niet het doelbegrip. Alleen mathematische en mechanische begrippen kunnen hier dienst doen. Ook van de metafysika was de strenge natuurwetenschap, zooals wij zagen, geheel geëmancipeerd.

Uitsluitend voor de fundeering van de zekerheid der menschelijke kennis in het algemeen was in het begin het Gods-begrip noodig gebleken. Maar in den internen begripsarbeid der natuurwetenschap heeft dit Gods-begrip verder geen

functie te vervullen. Juist hierdoor is de fysika groot geworden, dat zij zich volkomen vrij hield van alle tobberijen over datgene, wat „achter” de natuur zou kunnen liggen; dat zij alleen een fysische, en geen metafysische verklaring zocht.

Op een even soliede basis meende nu Locke de psychologie *en daaronder dat deel, dat de kennisleer uitmaakt*, te kunnen vestigen. In de psychologie wilde hij om zoo te zeggen aan de fysika een pendant geven. Deze gedachte lijkt zeer aannemelijk.

Wij stellen de psychische wereld tegenover de ruimtelijk-fysische wereld. Daarvoor bestaat, naar het schijnt, alle reden. In de ruimtewereld hebben wij een zekere veelheid van dingen en verschijnselen, die altijd aanwezig zijn, altijd terugkeeren. Het zijn altijd deze soort en nooit andere: sterren, zon, lucht, aarde, water, planten en dieren. En in deze veelheid is een vaste regelmatigheid van gedragingen. In de bewustzijns-wereld hebben wij nu wel te doen met heel andere verschijnselen, die niet in het minst op de eerste gelijken, maar zij zijn toch eveneens in den tijd, en het zijn toch ook altijd weer dezelfde dingen, die ons hier tegemoet treden: zinlijke gewaarwordingen, voorstellingen, begrippen, oordeelen, lust- en onlustgevoelens, begeerten, strevingen en wilsbesluiten. Wij kunnen daarvan een volledige inventaris opmaken. En ook bij de psychische verschijnselen vinden wij onloochenbaar een zekere vaste orde, regelmatigheid en wetmatigheid. In het scheppen onzer natuurwetenschap, in ons onderwijs, onzen dagelijkschen omgang met onze medemenschen, in rechtswezen, politiek, kunst etc. rekenen wij muurvast op de betrouwbaarheid van dezen inventaris en de onwrikbare wetmatigheid in het optreden en de gedragingen van dat psychische.

Het is niet anders dan volkomen natuurlijk, dat na Descartes deze gedachte opkwam: „evenals wij het wezen van het fysische begrijpen zonder ons te bemoeien met ^{1e} het psy-

chische en 2^e het metafysische, — zoo moeten wij het psychische kunnen begrijpen zonder ons te bemoeien met 1^e het fysische en 2^e het metafysische.

$$\text{het meta-} \left\{ \begin{array}{l} \dots \text{het fysische} \\ \text{regelmaticheid} \\ \text{fysische verklaring} \end{array} \middle| \begin{array}{l} \text{het psychische} \dots \\ \text{regelmaticheid} \\ \text{psychologische ver-} \\ \text{klaring} \end{array} \right\} \text{het meta-} \\ \text{fysische} \qquad \qquad \qquad \text{fysische}$$

Het psychische, *en daaronder ook de menschelijke kennis*, zal dus voortaan zuiver psychologisch (bloot met door psychologische analyse verkregen begrippen) verklaard en begrepen worden. Zoo zegt Windelband: „Der Gegensatz der physischen und der psychischen Welt . . . tritt bei Descartes als jener schroffe Gegensatz denkender und ausgedehnter Substanzen auf, den auch der Spinozismus in seiner Attributenlehre nur zu verhüllen und nicht zu überwinden vermochte. Er nimmt bei Locke die psychologische und erkenntnistheoretische Form an, die er seitdem behalten hat,(!) diejenige nämlich einer ursprünglichen und nicht weiter reducirbaren Differenz in dem Inhalte der menschlichen Erfahrung. Diese Ansicht lässt die Frage nach dem metaphysischen Verhältnisse des physischen und des psychischen Daseins(!) prinzipiell offen und behauptet nur, das der unmittelbare Eindruck unserer eigenen Erfahrungen(!) uns zwingt, zwei gesonderte Sphären derselben(!) an zu nehmen, die mit einander in keiner Weise vergleichlich erscheinen. *Es gehört zu den grössten Verdiensten Locke's dem groszen metaphysischen Probleme von Natur und Geist diese bescheidenere, aber dafür auch einer wirklich wissenschaftlichen Untersuchung zugänglichere Formulierung gegeben zu haben:* und es war damit die andere wichtige Folge verknüpft, dass nach dieser Unterscheidung die Psychologie aufhören konnte, eine metaphysische Spekulation zu sein, ohne darum sogleich in materialistische Voraussetzungen zu verfallen. Die empirische

Psychologie ist lediglich auf dem historischen Boden dieser Locke'schen Unterscheidung erwachsen. Wenn sie sich später die Erfahrungs-oder die Naturwissenschaft des inneren Sinns genannt hat, so besass sie ihre Selbständigkeit den übrigen Naturwissenschaften gegenüber nur dadurch, dass sie in dem, was Locke Reflexion genannt hatte, eine unmittelbare Erfahrung(!) des Menschen von seinen eigenen psychischen Tätigkeiten gefunden zu haben behauptete".

Wat hier in de laatste twee volzinnen beweerd wordt, is volkomen juist. Anders staat het met den lof, die in de door mij gecursiveerde passage aan Locke toegezwaaid wordt. Even te voren noemt Windelband dit „das wichtige Prinzip der Lockeschen Untersuchungen, dass er die Frage nach der Möglichkeit und der Tragweite der menschlichen Erkenntniss nur durch die Einsicht in den *Ursprung unserer Vorstellungen* lösen zu können meint". En hij voegt er aan toe: „Locke geht von der Ansicht aus, dass mit der Herkunft der Vorstellungen auch ihr Erkenntnisswert klar werden müsse... Die Genesis der Vorstellungen wird von ihm zum Hauptproblem der Philosophie gemacht". Maar in zijn volgende bespreking van Locke's kennisleer stelt Windelband alles behalve duidelijk in het licht, dat Locke zich aan dezelfde fout schuldig maakt, waartegen reeds, zooals wij opmerkten ¹⁾ de Platonische Sokrates gewaar-schuwd heeft, nl. de verwisseling der *genetische* en der *systematische* vraag. Menon wil weten, hoe het goed-zijn in den mensch komt, hoe de mensch goed *wordt*. Maar Sokrates wijst er hem op, dat deze vraag niet met eenige kans op succes behandeld worden kan, wanneer niet eerst is vastgesteld, wat goed-zijn *is*; wanneer men zich niet te voren daarover klaar geworden is, wat in den *eisch* van het goed-zijn logisch opgesloten ligt.

¹⁾ Wij herinneren hier nog eens aan wat in het Hoofdstuk over Aristoteles pg. 189 is gezegd.

Daarin komt Locke met Aristoteles overeen, dat hij al bij het begin zijner onderzoekingen, voldoende meent te weten wat kennen „is”, en verder dat hij het feitelijk bezit van een kennen in zichzelf, empirisch door een soort zelfwaarneming (reflection) onbetwifelbaar meent te kunnen constateeren. Bij ons zelf zijn wij in terra cognita. Moge het niet-zelf, de ruimte-wereld nog moeilijkheden opleveren en dwalingen mogelijk maken, bij het waarnemen van ons zelf kunnen wij niet dwalen. De zelfwaarneming is volkomen zeker en evident. Wat in ons is, dat *is* toch in ons! Wat wij in ons aantreffen, dat *hebben* wij toch en daarvan kunnen wij ook in een waar oordeel uitspreken, wat (hoe) wij (het) hebben.

Zoo kan Locke's kennis-begrip niet anders dan vaag zijn. Van de fundamenteele onderscheiding van theoretisch en praktisch kennen (zooals Kant die later voltrok), is in 't geheel geen sprake. Alle kennen speelt zich af binnen het gebied der „voorstellingen” (idea's). Ook de term „voorstelling” wordt nergens scherp bepaald, en zeker niet tegenover den term „begrip”. Blijkbaar heeft Locke zich nooit ernstig afgevraagd, wat eigenlijk een „begrip” is en hoe de mensch, die toch volgens hem voor zijn kennen op het hem (van buiten of van binnen) opgedrongene aangewezen is, voorstellingen hebben kan, die het wezen der werkelijkheid *beheerschen*. Want deze gedachte, dat het Ik door zijn begrip de werkelijkheid waarmede het in aanraking komt, meester is, ligt toch onbetwifelbaar in den term „begrip”. Locke's „voorstelling” is noodwendig verbonden met de dogmatische opvatting van een werkelijkheid „an sich”, wier „wezen” dan achterna in onze subjectieve ziele-inhouden zou moeten worden „overgebracht” of „uitgedrukt”. Zoo wordt voor hem al het „seiende” een „daseiendes”. Van den „eisch” die in het begrip ligt, toont Locke ten minste in het begin van zijn Essay geen flauw besef te hebben.

In hooge mate naief en oppervlakkig is de wijze, waarop hij

(na in Boek I het „aanwezig” zijn van innate principles in the mind te hebben afgewezen), in Boek II het ontstaan van de voorstellingen in de ziel van het pasgeboren kind beschrijft. Deze ziel is eerst volkomen leeg, een onbeschreven blad. Door de ervaring (met hare twee „bronnen”, I de sensation, external sense, die ons van de ruimtewereld, en II de reflection, de internal sense, die ons van onszelf kennis verschaft), wordt nu die zieleruimte langzamerhand gevuld, dat blad geleidelijk beschreven. „The senses at first let in: particular idea's, and furnish the yet empty cabinet; and the mind by degrees growing familiar with some of them, they are lodged in the memory, and names got to them. Afterwards the mind, proceeding farther, abstracts them, and by degrees learns the use of general names”. 1)

Aanvankelijk wordt hier onze kennende geest nog als volkomen passief-receptief voorgesteld. Daarop wijst ook de term „sense”, die zoowel van de reflection als van de sensation gebruikt wordt. Wij zijn hier nog te midden van geheel ongeestelijk-onpersoonlijke „psychische processen”. Maar gaandeweg „by degrees” openbaart zich toch het actief-spontane wezen van den geest. Dit blijkt vooral daaruit dat het begrip „reflection” (door Cassirer volkomen terecht „Proteusartig” genoemd) langzamerhand een geheel ander karakter krijgt. Aanvankelijk werkt de „internal sense” evenals de (op „external objects” gerichte sensation) nog, om zoo te zeggen, geheel mechanisch, zoodat wij ook ten aanzien van onze zelfkennis zuiver receptief blijven. Maar in den loop van het Essay wordt de reflection steeds ongebondener, vrijer; krijgt steeds grootere spontaneiteit, logisch-kritische beteekenis, eisch-kracht. En zij gaat ten slotte over in een nieuw psychisch vermogen, dat der „intuïtie”, krachtens hetwelk nu verder aan alle op zinnelijke waarneming

1) Ongeveer hetzelfde zegt Aristoteles, Anal. Post. II, 99b en 100a.

berustende wetenschap het karakter van strenge kennis wordt ontzegd, en erkend, dat eigenlijk alleen in wiskunde en moraal het zuivere „begrip” tot zijn recht komt. Aangaande „physical things” zegt Locke „we are not capable of scientific knowledge, nor shall ever be able to discover unquestionable truths concerning them. Certainty and demonstration are things, we must not in these matters pretend to”.

Wij herinneren hier nog even aan wat wij in § 2 onzer Inleiding over de gevaren van beelden en analogieën hebben opgemerkt. Wanneer Locke in het begin van zijn Essay de ziel van een pasgeboren mensch met een onbeschreven blad, een ledige kamer vergelijkt, dan geldt deze vergelijking evengoed voor de ziel van een pasgeboren hond. Ook bij dezen nemen wij aan: analogie van (op de ruimtewereld gerichte) sensation en van (op zijn animale zelf gerichte) reflection. Maar bij beiden „is” die kortweg „aanwezige” zielekamer dan toch heel wat anders. Want de zielekamer van den pasgeboren mensch kan later gevuld worden met wiskundige en ethische kennis, terwijl daarvan bij de zielekamer van den pasgeboren hond natuurlijk geen sprake zijn kan. Wat is hiervan de reden? Zij kan toch wel geen andere wezen, dan dat bij den mensch wel, en bij den hond niet, de „aanleg” (de potentia, de *δύναμις*) tot wiskundige en ethische kennis „aanwezig” is, dat het „zelf” van den mensch een geheel andere functie heeft (en dus zijn reflection een geheel andere is) dan van den hond! Maar als Locke dit erkent, zou hij dan die „innate principles”, die hij eerst zoo beslist verwierp, toch niet, in een anderen vorm, weer moeten laten gelden? Een psychisch „dasein” der innate idea’s in het pasgeboren kind kan zeker niet aangenomen worden. Maar doet niet terstond in die ziel het „mensch”-begrip, de „eisch” van het „begrip” in het algemeen, zijn macht gevoelen?

Locke’s fout is, dat hij het quasi-eenvoudige begrip „existentie” niet in zijn verbijsterende problematiek heeft door-

dacht. Hij meent de psychologie van alle metafysika te kunnen emancipeeren. Hij had ook kunnen zeggen, wat William James zoo heeft uitgesproken: „Psychology, the science of finite individual minds, assumes as its data: 1 thoughts and feelings, 2 a physical world in time and space, with which they coexist, and 3 which they know”. Inderdaad, de empirische psychologie kan haar arbeid niet beginnen, zonder dat de ruimtewereld al tot op een zekere hoogte *geordend is*. Er moet voor haar al een op bepaalde wijze „existerende” ruimtewereld aanwezig zijn (en daarmee de begrippen van *de* ééne ruimte en *den* éénen tijd), zullen die thoughts and feelings waarmee zij te doen heeft, ook maar als onderscheidbaar en ordenbaar gedacht worden. Zullen de psychische inhouden in den tijd geordend kunnen worden, dan moet die tijd er toch eerst „zijn”. En hoe kunnen wij weten, dat *de* tijd (de ééne tijd) er is, dan door onze fysische kennis? Hoe kunnen de thoughts and feelings *coexist* met de fysische verschijnselen, wanneer deze niet reeds *existeren*, d.i. in ruimte *en tijd*, geordend zijn? Het nog zoo vage aannemen van een *existerende* ruimtewereld, moet dus al hebben plaats gehad, voordat de psychologie met haren eigenaardigen constateerings- en verklaringsarbeid kan beginnen.

Zoodra nu de fysicus vraagt, wat dat eigenlijk beteekent, dat de verschijnselen, wier coëxistenties en successies hij tracht vast te stellen, „*existeren*”, doet hij dat niet meer als fysicus, maar als metafysicus (of liever: als kenkritisch logicus). Intusschen, voor het recht volbrengen zijner eigenaardige verklaringen behoeft de fysicus de vraag naar den zin die *existentie* niet te stellen. Maar kan ook de psycholoog zich met evenveel recht buiten de metafysica houden? Behoeft ook hij niet te vragen, wat voor een *existentie* „het psychische” heeft? Zou het ook kunnen wezen, dat reeds dit begrip „*het psychische*”, „de ééne, tegen het fysische afgesloten, psychische werkelijkheid” aan een innerlijke tegenstrijdigheid labo-

reert; dat de psychische „gegevenheden” die bestudeerd zullen worden, niet zijn: bestanddeelen van eene (met de algemeene ruimtelijke substantie, en hare gebondenheid aan de wet van het behoud der energie, corresponderende) algemeene onruimtelijke substantie, maar dat die gegevenheden slechts zijn, wat zij zijn, als behoorend tot het „leven” van een individueelen menschen-„geest”, van een „persoon”, die op een kennen van en een handelen in de „echte” (d.i. bovenzinnelijke) werkelijkheid is „aangelegd”? Zou de zaak niet zoo kunnen staan, dat men, de individueele ziel opvattend als „deel” van een algemeene psychische werkelijkheid, het eigenlijke wezen van het individueel-menschelijke, nl. het geestelijk *leven*, reeds in den kiem vernietigt?

Neen, wij kunnen die vroeger uitgesproken stelling niet als waar laten gelden; dat, evenals de fysicus van al het psychische, zoo ook de psycholoog van *al* het fysische kan (mag en moet) abstraheeren; en dat beide, fysicus en psycholoog, zich met evenveel recht buiten de vragen der metafysika kunnen houden.

Volkomen juist zegt William Stern: „Die Psychologie ist Spezialwissenschaft geworden und hat sich in ihren Problemen, Verfahrensweisen und Ergebnissen, soweit es nur anging, verselbständigt; sie hat sich auch auf weiten Strecken unabhängig zu machen versucht von der Philosophie. Aber geben wir uns keiner Selbsttäuschung hin! Der philosophische Einschlag in aller Psychologie ist weit bedeutender, als es der schnellen Beobachtung scheinen möchte; und es ist wirklich ein *Einschlag*, nicht lediglich ein Ausgangspunkt. D. h.: die philosophische Grundüberzeugung bestimmt nicht nur die Vorbedingungen und die allgemeinsten Hilfsbegriffe der psychologischen Arbeit, sondern bekundet sich bis tief in die speziellsten Auffassungen und Deutungen, bis in die Formulierung jeder einzelnen Fragestellung und jeder einzelnen Erklärungskategorie hinein. Und diese Abhängigkeit der

Psychologie von einer philosophischen Weltanschauung gilt nicht minder für die *Anwendungen* der psychologischen Ergebnisse des Kulturlebens; ja sie wird hier vielleicht noch stärker, weil ja diese Anwendungsgebiete selbst — es sei hier nur an die Pädagogik erinnert — unauflösbar mit philosophischen Gesichtspunkten verbunden sind”. 1)

James definieert de Psychologie — en hier zou Locke zonder twijfel met hem medegegaan zijn — als the science of *finite individual minds*, dus als de wetenschap van eindige, „beperkte” geesten. Wij vragen echter terstond: beperkt *door wat?* Zijn onze „geesten” soms beperkt door (en dus afhankelijk van) een existerende ruimtewereld met hare „dingen” (waaronder het „eigen” lichaam)?

Dat Locke zich deze vraag niet klaar gesteld heeft, blijkt al dadelijk uit zijn uiterst vaag begrip der „sensation”, (de *gewaarwording*), die hij nergens voldoende scherp tegen de „perception” (waarneming) heeft afgepaald. Den geweldigen sprong van *de in onze individueele ziel* „aanwezige” gewaarwording „oranje”, zooals hij zich die dacht, tot het actieve betrekken van die gewaarwording op een *in ruimte en tijd* aanwezig „ding”, den sinaasappel, heeft hij nooit als een sprong gevoeld. Alles, wat hij zegt over ruimte en tijd, en de wijze waarop wij tot kennis van deze wezenheden komen, is in hooge mate verward. Dat in het identificeeren van een oranje in ons en het onderscheiden van een niet-oranje (bv. groen), en evenzoo in het onderscheiden van aan elkaar grenzende

1) Stern voegt hieraan toe: „Die Psychologen haben meist die philosophische Begründung ihres Standpunktes sehr kurz gefasst, um sich recht deutlich von der früheren, rein speculativen Psychologie zu unterscheiden und recht schnell in die Spezialfragen und empirischen Tatbestände eintreten zu können; dasz sie hierbei freilich oft genug dogmatisch-philosophische Voraussetzungen in ihre empirische Betrachtung ungeprüft hineinnahmen, könnte ihnen leicht entgehen. Aus diesen Verhältnissen erklärt es sich, dass wir heute — trotz der gewaltigen Erfolge exakter Seelenforschung — noch immer nicht *die* Psychologie, sondern viele Psychologien haben”. (Die Psychologie und der Personalismus, 1917, pg. 2).

ruimte- en tijdsdeelen zich reeds de activiteit van onzen geest openbaart, is hem nooit volkomen klaar geworden. Hij wil, in navolging van de natuurwetenschap, in ons zieleleven het samengestelde uit het eenvoudige (de complex uit de simple idea's) verklaren. Maar wanneer wij nu zijn breedsprakig Essay doorlezen, dan verbazen wij ons, hoe deze toch zoo scherpzinnige denker zijn zoogenaamde primaire qualiteiten, en daarbij zulke begrippen als existence, unity, power, succession etc. als simple idea's heeft kunnen behandelen.

De reden, dat Locke zijn eigen inconsequentie niet bemerkte, was zonder twijfel deze, dat hij in al zijn sensualistisch-positivistische gedachtengangen toch heimelijk vasthield aan, en geleid werd door, zijn Godsbegrip. Geheel onbevangen spreekt hij midden in de opsomming zijner simple idea's over „the wisdom and goodness of the Sovereign Disposer of all things”, en verklaart hij „the knowledge and veneration of Him” voor „the chief end of all our thoughts, and the proper business of all our understandings”.

Berkeley gaat heel gewoon, alsof er geen andere mogelijkheid bestond, van Locke's psychologisch grond-schema uit. Maar, diepgaand en scherpzinnig denker als hij is, ziet hij zich toch weldra, zonder het schema geheel prijs te geven, tot ingrijpende correcties en hervormingen gedwongen. Hij werd zich, zooals Cassirer opmerkt, steeds klaarder bewust „wie nicht nur das Verfahren der empirischen *Physik*, sondern auch dasjenige der *Psychologie*, wie nicht nur unser Wissen von der Körperwelt, sondern auch die Erkenntniss von der „Natur unseres Geistes auf *hypothetischem* Grunde ruht. Bei Berkeley selbst zwar kann die Frage, die hiermit gestellt ist, sich nicht zu voller Schärfe und Klarheit entwickeln. Denn die Gewissheit, die die *Logik* nicht zu gewähren vermag, ist ihm durch seine religiöse Grundanschauung verbürgt: die göttliche Wirksamkeit, aus der die Einzeldinge hervorgehen, ist zugleich die Gewähr für ihren inneren Vernunftzusammen-

hang. In einer Welt, die das Werk eines höchsten Verstandes ist, musz eine feste methodische Ordnung herrschen. Die Beziehung auf den gemeinsamen intelligiblen Urgrund sichert den Erscheinungen jene Verwandschaft und Gleichartigkeit, die die Bedingung ihrer wissenschaftlichen Erkenntniss ist. Man hebe diese Wesenseinheit der Dinge auf, und das empirische Sein löst sich wiederum in ein Chaos auf. Betrachten wir die Erfahrung nur in ihrem eigenen Gehalt, so bietet sie uns keinerlei Beweis für eine dauernde Gesetzlichkeit, die in den Erscheinungen waltet und sie den Forderungen der Vernunft zugänglich und gefügig macht”.

Berkeley werd door zijn vurig christelijk geloof bewaard voor het trekken van die conclusies, tot welke zijn psychologische grondopvattingen hem logisch hadden moeten brengen. Bij Hume was van zulk een geloof geen sprake, en zoo moest hij zich Berkeley's ontdekkingen ten nutte makend, theoretisch noodwendig tot zijn bekend positivistisch skepticisme komen. Als richtsnoer voor het praktisch leven was hij, evenals de oude Grieksche skeptici, wel zoo verstandig een *εὐλογον* te erkennen. — Ook bij Hume is het van groot gewicht er zich eens rekenschap van te geven, wat hij, die alle wetenschap in strengen zin (zoowel aangaande het wezen der ruimtewereld als aangaande het wezen van het „zelf”) aan den mensch ontzegt, toch — men zou haast zeggen, onwillekeurig — als volkomen zeker en evident vasthield, en dus tot uitgangspunt nam. En dat is: dat er zulke dingen als menschenzielen existeren, wier „wezen” bij allen „hetzelfde” is en ook in de toekomst hetzelfde zal blijven. En wie nu eenmaal menschenzielen aanneemt, kan natuurlijk niet loochenen, dat zich „in” deze een veelheid van inhouden vertoont (of, als men wil, er voortdurend doorheen stroomt). Ook in Hume komt het niet op, dit te betwijfelen. Maar wat hij in geen geval vanzelsprekend had mogen vinden, is dit, dat die massa „impressions” geen chaos is, dat zich daarin een vaste regel-

maat en constantheid openbaart, zoo, dat zij afzonderlijk en in hun ingewikkelde verbindingen „herkenbaar” zijn. Maar hun aanwezig-zijn *in* de ziel, schijnt voor Hume, evenals voor Locke, hun herkenbaarheid *door* de ziel in te sluiten. Ook hij schijnt er van uit te gaan, dat de aristotelische analytische logika als een Moira hare macht in hemel en op aarde doet gevoelen, en dat het dus volstrekt niet te verwonderen is, wanneer zij zich ook doet gelden in die onderdeelen der werkelijkheid, die wij menschenzielen noemen. — Wij kunnen niet nalaten, hier nog een zeer instructieve passage uit Cassirer (Gesch. des Erkpr. II. 7. 2^o kap.) over te nemen.

„Die Auflösung des äusseren Gegenstandes in einen Komplex von Sinneseindrücken schien der sensualistischen Psychologie endgültig gelungen zu sein. Der Schein der Transcendenz war beseitigt; das Objekt wandelte sich in die Folge und die associative Verknüpfung von Wahrnehmungsinhalten. Dass dem Geiste eine Fähigkeit beiwohne, den einmal empfangenen Eindruck zu bewahren, so wie Gruppen von Vorstellungen, die ihm die Erfahrung in häufigem Beisammen gezeigt, zu reproduzieren, dies galt hier als selbstverständliche, nirgends bestrittene Voraussetzung. Selbst *die Skepsis Humes* reicht an sie nicht heran; selbst sie *gesteht dem empirischen Subjekt eine feste Struktur und Organisation zu*, aus welcher sie die Entstehung des populären Weltbildes zu erklären sucht. Das Sein der Objekte mag immer hinfällig werden, wenn nur die psychische Funktion der Einbildungskraft sich gleichförmig und regelmässig betätigt. So wird alle Gesetzlichkeit des Daseins auf den Mechanismus der Vorstellungsassoziation zurückgedeutet. Damit aber ist das alte Rätsel nur in einer anderen Form von neuem aufgegeben. Denn woher stammt die Sicherheit, dass das Bewusstsein, dass das psychische Sein und Geschehen, einer bestimmten, gleichbleibenden Verfassung unterliegt, dass in ihm nicht Willkür und Zufall herrscht, sondern unter den

gleichen Bedingungen der gleiche Erfolg zu erwarten ist? Wie ist ein derartiger Automatismus in der Bewegung des Vorstellens, wie ist eine derartige ‚Natur‘, nicht der Gegenstände, sondern des Subjekts selbst möglich? Auf diese Frage bleibt die sensualistische Psychologie die Antwort schuldig. Sie setzt psychologische *Grundtatsachen* voraus, ohne sich bewusst zu sein, dass jegliches *Urteil* über Tatsachen bestimmte logische *Bedingungen* in sich schliesst; sie beseitigt somit nicht das unbedingte, das absolute Sein der Metaphysik, sondern schiebt es nur in ein anderes Gebiet zurück. Hier musz daher die *kritische* Analyse von neuem und mit grösserem Nachdruck einsetzen. Die Tätigkeitsweisen des Bewusstseins bilden ebensowenig wie die Existenz der Aussendinge ein gegebenes, zweifelloses *Faktum*, auf das wir uns stützen können. Sie bezeichnen nur die allgemeine Aufgabe von einer anderen Seite her; sie weisen eine *empirische Regelmässigkeit* auf, die wir auf ihre ‚transcendentalen‘ Voraussetzungen zurückführen müssen“.

Niet zonder reden spot Natorp „Hume will die Kausalität als trügenden Schein entlarvt haben, aber erklärt dann diesen Schein durch die — Kausalität der Assoziationen“.

Hume was een buitengewoon scherpzinnig denker, die aan de wijsbegeerte belangrijke diensten heeft bewezen door de onverbiddelijk streng consequente doorvoering van één grondgedachte. Juist bij de bestudeering van zijn causaliteitsleer kan men zich er van doordringen, hoe nauw de psychologische beschouwing van ons kennen met de logische verbonden is, en omgekeerd. Geen wonder, dat vele hedendaagsche denkers die niet klaar beseffen, hoezeer de psychologie in haar constateeren, analyseeren en verklaren de leiding der logika (in kritischen zin) onontbeerlijk noodig heeft, Hume's causaliteitsleer als eigenlijk nooit radikaal weerlegd beschouwen. De kritische denker echter, opmerkend hoe de Engelische empirist het geloof in ons kennen tot „custom“ wil

reduceeren, komt in de verzoeking op hem de bekende woorden toepasselijk te vinden:

„Wär der Gedank' nicht so verwünscht gescheit,
Man wär versucht ihn herzlich dumm zu nennen”.

Hoe vreemd Hume met het causaliteitsbegrip omspringt, blijkt nog bijzonder duidelijk uit zijn opstel „of miracles”. Hij zegt hier: „Though experience be our only guide in reasoning concerning matters of fact, it must be acknowledged that this guide is not altogether infallible, but in some cases is apt to lead us into errors. One who, in our climate, should expect better weather in any week of June than in one of December, would reason justly and conformably to experience, but it is certain, that he may happen, in the event, to find himself mistaken. However, we may observe, that in such a case, he would have no cause to complain of experience, because it commonly informs us beforehand of the uncertainty by that contrariety of events, which we may learn from a diligent observation. All effects follow not with like certainty from their supposed causes. Some events are found, in all countries and all ages, to have been constantly conjoined together: Others are found to have been more variable, and sometimes to disappoint our expectations; so that, in our reasonings concerning matter of fact, there are all imaginable degrees of assurance, from *the highest certainty* to the lowest species of moral evidence (waarschijnlijkheid)”. Hume weerlegt dan de feitelijkheid der wonderen door aan te toonen, dat hunne overtuigingskracht het nooit verder brengen kan dan tot den genoemden laatsten en laagsten trap van zekerheid. Want, op welke autoriteiten en getuigenissen zij zich ook mogen beroepen, datgene, wat deze berichten, is toch al te zeer in tegenspraak met den constanten loop der dingen, die een vaste en onveranderlijke ervaring ons heeft doen kennen.

Nu moet men echter niet vergeten, dat volgens Hume de objectiviteit die wij aan bepaalde feiten en hun verbindingen toekennen, nooit *logisch* gefundeerd worden kan, maar uitsluitend berust op de energie en levendigheid (*vividness*) waarmede de geest zich gedrongen gevoelt deze bewustzijnsinhouden in de voorstelling te verwerkelijken. Alle motieven dus, die in staat zijn deze voorstellingsenergie te versterken, hebben principieel voor ons oordeel over de realiteit dezelfde beteekenis. Alle overtuigingskracht, die aan de doffe, wazige abstracte „idea's" (en daartoe zullen Hume's beschouwingen over de wonderen toch ook wel behooren) toekomt, moet ontleend zijn aan de levendige, frissche, concrete „*impressions*". In de *Treatise* zegt hij: „here we must not be contented with saying, that the vividness of the idea produces the belief. We must maintain, *that they are individually the same*". Terecht vraagt Cassirer: „Warum sollte aber dieser Trieb lediglich von der *Quantität* übereinstimmender Beobachtungen abhängig sein, statt zugleich durch die eigentümliche *Beschaffenheit* der Vorstellungen and durch die Umstände, unter denen sie uns dargeboten werden, bestimmt zu werden?" En hij vervolgt: „Der Bericht über ein Wunder mag daher noch so sehr bekannten Tatsachen widerstreiten, wenn er die Imagination anregt und zu energischer Tätigkeit aufruft, wenn er das Bewusstsein völlig ausfüllt und in Anspruch nimmt, so haben wir, nach Hume's eigenen psychologischen Kriterien, kein Mittel mehr, ihm die Glaubwürdigkeit zu versagen. Denn nur um das, was geschieht, nicht um das, was berechtigterweise geschehen *sollte*, kann es sich handeln. Weist die ‚menschliche Natur' einen ebenso konstanten Hang zum Wunderbaren und zur Ausnahme auf, wie sie ihn anderseits für das Gewohnte und Bekannte zeigt, so haben wir, *auf dem Standpunkt der beobachtenden und zergliedernden Psychologie*, auf dem wir hier stehen, diese *Tatsachen* schlechthin anzuerkennen und hinzunehmen. Ueber den künftigen *objek-*

tiven Verlauf des Geschehens aber ist *beiden* Tendenzen die Entscheidung versagt. Wenn Hume diese rücksichtslose Konsequenz seiner Grundansicht zuletzt dennoch abzuschwächen sucht, so treten die Motive hierfür jetzt deutlich hervor. Was das Interesse der abstrakten Wissenschaft nicht vermochte, das vermag über ihn *das Interesse der religiösen und moralischen Aufklärung*''.

Deze „Aufklärung’’ begint in zekeren zin al met Descartes en zijn begrip van de autonomie der zuivere Rede, krachtens hetwelk de menscheest, aangaande eenige zaak, welke ook, onzeker zijnde, alleen door zichzelf tot zekerheid kan komen, en moet kunnen komen. Het is het principe: „sapere aude! — heb vertrouwen in uw eigen denken, heb den moed om in alles uw redelijk verstand te gebruiken!’’

„Waarheid’’ — en wat is hooger dan de waarheid! — kan alleen datgene zijn, wat de redelijk denkende geest als volkomen onbetwifelbaar en evident *inziet*. Maar Descartes was er altijd diep van doordrongen, dat hij zijn inzicht toch eigenlijk aan God te danken had, en verder maakte hij van deze autonomie der Rede toch alleen gebruik voor de logische fundeering der natuurwetenschap en de hervorming van de grondbegrippen waarvan deze zich tot dusver bediend had. Voor de directe toepassing van zijn twijfel-principe op het sociale en religieuse leven was hij veel te voorzichtig. Als waarlijk diep en grondig denker zag hij te zeer de verbijsterende moeilijkheden, die een hervorming in den zin der redelijkheid hier noodwendig meebrengen moest. In zijn hart zal hij tegen de R. Katholieke kerk, zooals deze empirisch zich vertoonde, en tegen de Fransche monarchie met hare schandelijke volks-onderdrukking wel de ernstigste gravamina gevoeld hebben. Maar hij hield deze angstvallig voor zich. Zelfs op zuiver wetenschappelijk gebied wilde hij zijn twijfel-methode niet aan een ieder aanbevelen. Quod licet Jovi, non licet bovi. „Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que

de tâcher à reformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds, qui est tout à moi''. Alsof hij er een voorgevoel van had, wat er anderhalve eeuw later in zijn eigen vaderland van zijn autonomie der Rede gemaakt zou worden, zegt hij (in zijn Discours de la Méthode II): „c'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui n'étant appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation; et, si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit, par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir qu'il fût publié''. „Je me persuadai, qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un Etat, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser''. De moeilijkheden bij de hervormingen op zuiver wetenschappelijk gebied zijn niet te vergelijken „à celles, qui se trouvent en la réformation des moindres choses, qui touchent le public. Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à reténir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes''. Hoe zijn deze woorden van toepassing op het rampzalige hedendaagsche Rusland, waar een kleine groep (door een naturalistisch-materialistische filosofie gevormde) fanatieke politici, voornamelijk gedreven door gloeienden haat, en toch ten volle vertrouwend op de waarheid hunner „zuiver redelijke'' inzichten, meenen eerst ongeveer al het bestaande te moeten afbreken, om dan op de puinhopen een aan hun apriori geldende begrippen beantwoordende, geheel nieuwe, voor het geluk „op deze aarde'' bestemde, maatschappij op te bouwen! Een redelijk ingerichte democratie is een geweldig probleem. Want, zooals Plato reeds inzag: aan den eenen kant staat vast *ἐὰν μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσι ἐν ταῖς πόλεσι, οὐκ ἔστι κακῶν πάντα*; en aan den anderen kant *ἀδύνατον πλεῖθος φιλόσοφον εἶναι*. Ook het parlementarisme heeft zijn

gevaarlijke zijde. „La pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien, pour les vérités un peu malaisées à decouvrir à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple”.

In den tijd, dat men — om bij het beeld der Aufklärung te blijven — in Frankrijk nog worstelde om op sociaal, politiek en religieus gebied uit de duisternis te geraken, was het in Engeland al veel „lichter” geworden. Terwijl Frankrijk zich nog eerst langzaam tot zijn groote Revolutie voorbereidde, had men in Engeland al twee ingrijpende (maar niet de geheele samenleving omverwerpende) revoluties (die v. 1649 en 1688) achter den rug. Vooral door de laatste, waarbij de Stuarts verdreven werden en door de troonsbestijging van den liberaal denkenden Willem III de constitutioneele monarchie met den parlementairen regeeringsvorm hare ontwikkeling begon, had men daar op politiek gebied al een aanmerkelijke vrijheid en geestelijke klaarheid gewonnen. Voor de logisch-theoretische fundeering van de nieuwe denkbeelden was Locke, vooral door zijn werken „on toleration” en „on government” van eminente beteekenis. Hij deelde volkomen Descartes' enthousiasme voor de groote taak, waartoe de menschelijke rede, het lumen naturale, geroepen is. Maar terwijl de Fransche denker niet toekwam, en zich niet waagde aan de toepassing van zijn redeprincipe op het praktische leven (staat, maatschappij, godsdienst en kerk) — eensdeels omdat hij door zijn wis- en natuurkundige studies te veel in beslag genomen werd, andersdeels omdat in zijn land de toestanden zoo geheel anders waren, en misschien vooral omdat hij met zijn levendig besef van de beperktheid van alle menschelijk kennen, een duister geyoel had van de geweldige problemen die er liggen in het begrip der persoonlijkheid — achtte Locke, die in zijn door psychologische analyse gewonnen inzichten een volkomen zeker en betrouwbaar uitgangspunt en basis meende ontdekt te hebben, zich juist geroepen

om over dit praktische gebied het volle licht der Rede te laten schijnen. En daar hij, in tegenstelling tot Descartes (die voor zijn wijsgeerige fundeeringen zich bijna geheel beriep op moeilijke logische en metafysische abstracties, zich betrekkelijk populair, en in voor ieder zooveel begrijpelijker psychologische termen uitdrukte, bereikten zijn geschriften een uitgebreiden kring van belangstellende lezers, en hadden zoo op de gedachten van het geheele ontwikkelde publiek een enormen invloed. Dit geldt ook van zijn half-deïstisch, half christelijk-theïstisch werk „the reasonableness of Christianity”.

Het deïsme, en daarmee de Aufklärung op religieus en kerkelijk gebied, vinden wij al bij den (ongeveer één generatie vóór Locke en gelijktijdig met Descartes levenden) wijsgeer Herbert van Cherbury. Deze echte rationalist is overtuigd, dat het godsdienstig geloof alleen met natuurlijke „waarheden”, zij het dan ook waarheden van de hoogste orde, kan te doen hebben. En waarheden worden ons niet bewust door de ervaring, door waarneming, maar door een logisch *instinct*, doordat in ons werkzaam zijn zekere „*notiones communes*” (algemeene en algemeen geldige begrippen), „die zoo weinig ervaringen zijn, dat wij zonder hen in 't geheel geen ervaring hebben zouden”. Zooals Cassirer terecht opmerkt, treedt de Rede (het geheel dezer *notitiae communes*) hier, evenals bij de Stoa, op „als eine *Naturmacht*, die in allem Sein und allem Denken wirksam ist”.

Steunend op dit logisch en tegelijk psychologisch apriori, plaatst Herbert zich kritisch tegenover het zoogenaamde positieve in alle religies, tegenover het historisch-feitelijke, de wonderen, de profetieën en de aan bepaalde individuen op bepaalde tijdsmomenten verstrekte openbaringen. Zoo vormt hij het begrip eener „natuurlijke” religie, berustend op de aan alle menschen gemeen-zijnde Rede. Wat in de christelijke leer daarmee in overeenstemming is, is waarheid, en de rest is een uitvinding van heerschzuchtige priesters en storend

voor de redelijke Godsvereering. Nu is gelukkig dat eerste vrij veel. Het bevat ook de „waarheden” van het bestaan van een algoed en alwijs God, als wereldgrond; van een doelmatigheid in natuur en geschiedenis; van deugd en onsterfelijkheid.

De Aufklärung werd beheerscht door een complex van uiterst vage en onklare woorden en begrippen. De hoogste instantie voor de beslissing over alles wat waar, goed, recht en schoon was, vormde de zuivere (menschelijke) Rede met hare autonomie en autarkie. Deze term Rede werd wel vooral in intellectualistischen zin genomen. De theoretische functie trad hier zeer zeker het meest op den voorgrond. Maar dat autonomiebegrip zou toch niet zulk een tooverklank gehad, niet zulk een geweldige geestdriftwekkende macht ontwikkeld hebben, als het niet doortrokken en gedragen was geweest door een sterk en diep gevoel, een mystiek Godsbesef.

Volkomen juist merkt Delekat op: 1) „Jede Intellektualisierungs-bewegung ist im Anfang dadurch charakterisiert, dass in ihren Begriffen noch allerlei Nüancierungen mit-schwingen, die später im Methodisierungsprozess der Wissenschaft verloren gehen bzw. ausgestoszen werden. Die platonische phronésis z. B. ist ein ganzes Bündel von höchst verschiedenartigen geistigen Akten. Es ist mit ihr ein geistiger Aufschwung gemeint, an dem der *ganze* Mensch innerlich beteiligt ist. Dasselbe gilt von den Begriffen der Vernunft, des Geistes, des Gefühls im 18 Jahrhundert. Wir haben es hier noch gar nicht mit dem *rein* Theoretischen zu tun, sondern mit vieldeutigen Begriffssymbolen, deren erkenntnistheoretische ‚Unausgewickeltheit’ erkennen lässt, dass das Gesamtleben, in dem sie wurzeln, noch eine verhältnismässig starke innere Einheitlichkeit besitzt. Die gefühlsmässigen Bindungen sind noch verhältnismässig intakt und erwecken

1) In zijn werkje „Von Sinn und Grenzen bewusster Erziehung”. (Leipzig, Quelle und Meyer. 1927) pg. 44.

den Eindruck, die gebrauchten Begriffe schöpften das wirklich aus, was als die tragende ideelle Kraft des Lebens empfunden wird”.

Het begrip autonomie was in de 18^e eeuw overwegend negatief. Het drukte vooral uit, wat men bestreed, wat men niet wilde: de gebondenheid aan kerkelijke en politieke tradities.

De Rede ontwikkelt uit zichzelf hare ideeën en idealen. En nu was men vervuld van een optimistisch geloof aan het vermogen van de menschelijke ziel om dit bewustzijn van idealen in werkelijkheid om te zetten. „Das 18 Jahrhundert meinte, es genüge völlig, das Ideal zu beschreiben, da es sich dann von selber durchsetzen werde”. (ibidem, pg. 57).

Vooraf was dit het geval op sociaal en politiek gebied. „Das philosophische Denken über Ursprung und Natur der Staatsgewalt hatte zu dem Ergebniss geführt, dass die Staatsgewalt durch einen Vertrag (den Gesellschaftsvertrag, *contrat social*) erzeugt sei. Diese Vorstellung ging auf Aristoteles zurück. Sie war bereits dem Mittelalter geläufig gewesen. Aber jetzt erst entfaltete sich die ganze ihr innewohnende Naturkraft. — Der Gesellschaftsvertrag ist nach dieser Lehre zu gunsten der Staatsgewalt, nicht irgend einer anderen Gewalt (z. B. nicht zu gunsten der Kirchengewalt) geschlossen worden. Zu gunsten des Staates, und allein des Staates, hat das Individuum seiner natürlichen Freiheit sich entäussert. Es folgt daraus, das *alle* öffentliche Gewalt der Staatsgewalt gebührt, dass alle Gewaltübung innerhalb des Staates lediglich auf Auftrag, Delegation der Staatsgewalt beruhen kann. Die Staatsgewalt ist omnipotent. Auch die Kirchengewalt ist nur ein Ausfluss der Staatsgewalt. — Bis hierher erscheint das Ganze als eine lediglich theoretische Reflexion, und das war diese Gedankenreihe auch durch lange Jahrhunderte hin gewesen. Aber die Aufklärung trug ein Moment in sich, welches den Zündstoff in dies Pulverfasz hineinwarf,

die Idee nämlich, dass *die Gegenwart frei ist von der Vergangenheit*. — Nach den Ueberzeugungen der Aufklärung sind die Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung als solche *unverbindlich*. Sie verlieren ihre verbindliche Kraft in dem Augenblick, in welchem ihre Unvernunft, ihr Widerspruch mit den Ergebnissen des philosophischen Denkens kargestellt ist. Die Staatsgewalt hat *freie Bahn*, das natürliche, vernunftgemässe Recht in Wirklichkeit zu verwandeln. Ja es ist wie das höchste Recht so die höchste Pflicht der Staatsgewalt, dies Ideal des Rechtes durch Aufhebung des bestehenden Rechtes zu praktischer Geltung zu befördern. Die Staatsgewalt ist allgewaltig auch gegenüber der überlieferten Rechtsordnung, und die Gegenwart heischt von ihr an erster Stelle, dass sie das unverjährbare Vernunftrecht in Kraft setze an Stelle des geschichtlichen Rechtes. — Wie wuchsen da der Staatsgewalt, wie wuchsen da der Gesetzgebung die Flügel! Das achtzehnte Jahrhundert *glaubte* an die Macht des Staates, durch seine Gesetzgebung all den Härten und Unvollkommenheiten der menschlichen Gesellschaftsordnung ein Ende machen zu können, und damit ein vernunftgemässes, befreiendes, beglückendes, allseitig gerechtes, vollkommenes Recht herzustellen" (Sohm).

Inderdaad, het bezielende moment in deze geheele Aufklärungsperiode was dit, dat de leidende denkers met het geloof in de souvereiniteit der Rede het geloof in een bovenzinne-lijke werkelijkheid verbonden, en zich vast verbeeldden, door hunne, op echt redelijke inzichten berustende, opvattingen de menschen binnen niet al te langen tijd van alle vooroordeelen en bijgeloof te kunnen bevrijden en hen goed en gelukkig te kunnen maken.

Maar deze natuurlijke religie der 17^e en 18^e eeuw (die echter, zooals Siebeck opmerkt, „auch dem religiösen Bewusstsein als Surrogat einer tiefergehenden Auffassung zu allen Zeiten da geläufig ist, wo der Stand der geistigen Durch-

bildung sich nicht über die Stufe des sogenannten gesunden Menschenverstandes erhebt"), deze natuurlijke religie, die zich zoo resoluut tegenover alle traditie stelde, en zich verbond met een even „natuurlijk" en „redelijk" begrip van het wezen van recht en zedelijkheid, bleek al spoedig, althans wat de intellectueel ontwikkelde bourgeoisie betreft (en in Frankrijk nog meer dan in Engeland), tot geheel andere resultaten te leiden dan men verwacht had.

„Das achtzehnte Jahrhundert" zegt Sohm: „suchte nach einer Religion, welche das sich Widersprechende vereinigen, welche zugleich den Verstand befriedigen sollte und das Verlangen des Gemütes nach dem Ewigen, Unendlichen, Unerfassbaren. Das Ergebniss dieser Bewegung war ein Glaubensbekenntniss, welches nur noch die drei groszen Gegenstände kannte: Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Alles Positive des christlichen Glaubens war hinweggethan worden und *doch eine verstandesmässig geschlossene, beweisbare Kette von Wahrheiten nicht erreicht*. Nur dasz der feste Stab des christlichen Glaubens, an dem sich sicher durchs Leben wandern lässt, in ein schwankendes Rohr, in unbestimmte, Zweifel weckende Vorstellungen verwandelt worden war".

In Frankrijk liep de Aufklärung met haar vaag empirisme en even vaag rationalisme theoretisch uit op het materialisme, hedonisme en atheïsme van Lamettrie en de Encyclopaedisten, welke denkers ernst maakten met de prioriteit van de sensation boven de reflection, zooals Locke die in het begin van zijn Essay geleerd had. Op sociaal en politiek gebied leidde zij hier tot de Revolutie en het Schrikbewind met zijn Godin der Rede. „Die Revolution, endigte in der Schreckensherrschaft. Das erträumte Glück wich dem Entsetzen. Die Freiheit ging aus in die Despotie des militärischen Gewalthabers. Es ergab sich, dasz auch die Staatsgewalt nicht allmächtig ist, dasz überhaupt das Recht sich nicht beliebig machen lässt, dasz die plötzliche Loslösung von der Ver-

gangenheit die Gesellschaft nicht in den Himmel, sondern in den Abgrund führt" (Sohm).

Het Engelsche volk werd voor deze excessen bewaard door zijn veel grootere, geleidelijk verworven, geestelijke vrijheid en door zijn gezond praktisch (sociaal, politiek en religieus) instinct, zijn historischen zin, zijn piëteit, zijn nuchterheid tegenover alle doctrinarisme. Men was daar niet zoo abstract logisch als in Frankrijk. Men erkende wel de waarde van radikale theoretische constructies, ook als spel van het intellect, maar voelde het toch als zeer gevaarlijk, zulke constructies terstond in daden om te zetten. Theorie blijft toch altijd maar theorie. „Wat ons de wijzen als waarheid verkonden, straks komt een wijzer, die 't wegedeneert". Het kan altijd nog blijken, dat er in die theorieën belangrijke dingen over het hoofd zijn gezien, dat datgene wat aan het, van de levende werkelijkheid zich verwijderende, verstand evident *schijnt*, toch inderdaad niet zoo evident *is*.

Een geheel bijzonder verloop nam de Aufklärung in het land, dat ontegenzeggelijk, afgezien van de Grieken, aan Europa de grootste wijsgeeren geschonken heeft, nl. Duitschland. Het Duitsche volk stond in zijn kultuur gedurende de 17^e en ook nog in het grootste deel der 18^e eeuw verre bij Engeland en Frankrijk achter. Door den rampzaligen 30 jarigen oorlog was het stoffelijk en geestelijk uitgeput, en ook sociaal voor een geruimen tijd lamgeslagen. Politiek was het geen eenheid, maar in talrijke staten en staatjes uiteengerukt. En daar verschijnt nu opeens, in de tweede helft der 17^e eeuw, de geweldige Leibniz, een denker van den eersten rang, op wien de uitdrukking „ein stupender Kopf", die Schopenhauer van Aristoteles gebruikt, ten volle toepasselijk is, een geest, die èn als mathematicus en fysicus èn als wijsgeer zonder twijfel tot dezelfde hoogte reikt als Descartes. Hij was een echt conciliante natuur, in het praktische geenszins revolutionair, en ook in het theoretische nooit hatelijk pole-

misch; in alle ernstig wijsgeerig streven, ook van tegenstanders, het waarheidsgehalte rustig erkennend.

Als er ergens van consequent rationalisme gesproken kan worden, dan was het bij Leibniz. Deze was hierin nog veel radicaler en veelzijdiger dan de groote Franschman. Hij plaatst zich met zijn zuiver denken letterlijk boven alles, boven de totaliteit van al het denkbare, dus boven alles wat existeert. Alles in hemel en op aarde onderwerpt hij aan „het begrip”, van de goddelijke centraal-monade af tot de monade van het infusie-dieltje en de ijzer-monade toe. Letterlijk niets kan zich aan zijn redelijk inzicht onttrekken. Alles wordt verklaard en begrepen: het zijn en het „sollen”, het „wezen” der ruimte-wereld en het wezen van den geest (met zijn wetenschap en gemeenschapsleven, godsdienst en kerk). In alles openbaart zich de harmonia praestabilita.

Intusschen, de gedachten van Leibniz drongen gedurende geruimen tijd niet door tot het ontwikkelde, en zelfs niet tot het in wijsgeerige onderzoekingen belangstellende publiek. Hij richtte zich ook in den regel alleen tot de geleerden en de filosofen van professie. Zijn grootere en kleine werken, verstrooid en in verschillende talen gepubliceerd en voor een deel in vaktijdschriften, waren niet algemeen toegankelijk en door hun abstracte, logisch-metafysische terminologie zeer moeilijk te verstaan. Het veel bevattelijker, vooral tegen Locke gerichte, grootere werk, de *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* werd eerst in 1765, dus $\pm$ 50 jaar na zijn dood, uitgegeven. Zijn beteekenis voor de Duitsche Aufklärung heeft Leibniz eerst gekregen, door wat zijn bewonderaar Wolff, die hem in zijn diepste bedoelingen niet begreep, van zijn filosofie gemaakt heeft. Nog tot diep in de 18e eeuw stond de Duitsche filosofie evenals de litteratuur overwegend onder Engelschen en Franschen invloed. Geleidelijk anders werd het eerst na het optreden van Wolff en zijn school, die weldra met hare rationalistische filosofie alle universiteiten

beheerschte, en verder door den invloed der groote wijsgeerige dichters Herder, Schiller, Goethe en Lessing.

Onder de handen van Wolff wordt alles „vernünftig”. Het is ongelooflijk, wat bij hem de zuivere Rede praesteert. Wat van Leibniz's leer met hare diepzinnige harmonia praestabilita overbleef, was een pedant, nuchter, streng-doorgevoerd logicisme, een abstracte redelijkheids-filosofie. Alles wordt streng gedefinieerd en klaar „bewezen”, letterlijk alles, tot zelfs het principium rationis sufficientis, het beginsel van den toereikenden grond. Alles *ziet* de wijsgeer in: de doelmatige inrichting der wereld (tot in de geringste bijzonderheden), de noodwendigheid van het bestaan van God, deugd en onsterfelijkheid. De zuivere Rede kan niets aantreffen en dulden, wat voor haar ontoegankelijk zijn zou.

En zoo moest zich ook in Duitschland een deïsme ontwikkelen, dat met het Engelsche vele trekken van overeenstemming vertoont. Ook hier vormden zich de begrippen van een „natuurlijk” (d.i. redelijk) recht en een natuurlijken, redelijken godsdienst, die zich kritisch en ten deele polemisch tegenover het „overgeleverde” positieve in de historischgewordene kerkelijke dogma's en geloofsbegrippen plaatsten. Bij Semler en Reimarus vinden wij al een radikale Bijbelkritiek. Maar in het duitsche gemoed leefde toch een diepe, ernstige religiositeit, dieper en ernstiger misschien dan in de andere volken. Dit treedt al duidelijk in het licht in de 15^e en 16^e eeuw. Toen in andere landen nog de op de aardsche kultuur gerichte Renaissance met haar Humanisme de overhand had, snakte het germaansche hart naar het bovenaardsche, bovenal naar een Reformatie van het godsdienstig leven. Maar niet minder sterk dan deze innige en diepe religiositeit is in de Duitsche denkers de wijsgeerige drang, de niet te onderdrukken behoefte om ten aanzien van de geloofskennis ook in het *denken* volkomen eerlijk en „in zijn geweten ten volle verzekerd” te zijn.

En hier komt het rationalisme met zijn naturalistisch waarheids- en ontwikkelingsbegrip in pijnlijke conflicten met de intuïties van het godsdienstig geloof, dat diep onder den indruk is van het mysterie in alle historisch gebeuren, en voor de fundeering van zijn overtuiging vasthouden *moet* aan de alle verstand te boven gaande beteekenis van bepaalde personen en feiten. Hoe smartelijk dit conflict zijn kan, zien wij aan Lessing. Hij verkondigt de beroemde stelling, een van de dogma's der Aufklärung: „*zufällige Geschichtswahrheiten können nie der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden*”. „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der thue es, ich bitte ihn, ich beschwöre ihn, er verdient einen Gotteslohn an mir”. „Wir alle glauben, dasz ein Alexander gelebt hat, der in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von groszem dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen? Wer wollte, diesem Glauben zufolge, aller Kenntniss auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte? Ich wahrlich nicht; wenn ich jemals so zu denken fähig bin, so ist es um meinen Verstand geschehen”.

Men ziet: wat voor deze geheele periode sedert Descartes het hoogste was, is theoretische waarheid, en nog eens waarheid. Of misschien nog beter: een stelsel van *waarheden*, die het denkend verstand als *noodwendig* kan inzien. Het edelste wat de mensch doen kan, is voor Lessing „het zoeken der waarheid”. Intusschen: „Un peuple de philosophes serait un peuple de chercheurs, et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non pas chercher”. Hoeveel bedenkelijks de reactionnair De Bonald ook moge gezegd hebben, er ligt een diepe „waarheid” in deze uitspraak. „Pour l'humanité, le besoin fondamental est de *certitude*, non de *vérité*”. ¹⁾

¹⁾ L. Brunschvicg, Vie intérieure et vie spirituelle (Revue de Métaphysique et de Morale, Avril Juin 1925).

Het wijsgeerig denken der periode van Descartes tot Kant wordt gekenmerkt door een groote logische en psychologische onklarheid in het begrip „noodwendigheid”; de noodwendigheid in de afzonderlijke begrippen van het apriori en hun onderlingen samenhang, de noodwendigheid in de feiten en gegevens van het aposteriori, de noodwendigheid in de verhouding van het apriori tot het aposteriori. Het was een periode van geweldige geestesworsteling. Maar de zoo vurig nagestreefde klaarheid kon niet intreden, omdat de door de meest verschillende denkers bereikte resultaten, hoeveel waars en dieps zij ook mochten bevatten, niet op de juiste wijze tot eenheid verbonden werden en in den rechten samenhang gebracht. Newton, More, Leibniz, d'Alembert en Maupertuis filosoferen over de absolute ruimte en hare verhouding tot het wezen Gods, over de grondbegrippen en grondwetten der wis- en natuurkunde; de associatie-psychologen ontdekken de empirische wetmatigheden in den samenhang der inhouden van het individueele bewustzijn; Clarke en Wollaston wijzen op het logische element in alle zedelijkheid; Burke onderzoekt (psychologisch) den oorsprong onzer ideëen van het schoone en verhevene; Pufendorf tracht, gedachten van Hobbes en Grotius verbindend, een volledig stelsel van het natuurrecht op te bouwen; Sulzer en Tetens kwamen tot de overtuiging dat naast verstand en wil ook „het gevoel” voor ons werkelijkheids-bewustzijn van groot belang is; de deïsten in Engeland en Duitschland stelden de redelijke eischen vast, waaraan ook het godsdienstig geloof moet voldoen. En zoo zou nog veel meer te noemen zijn.

Dit alles heeft op Kant een diepen indruk gemaakt. En men kan in zijn werken tallooze passages aanwijzen, waar hij slechts schijnt te herhalen en uit te werken, wat de genoemde denkers reeds hebben geleerd. Schopenhauer heeft zelfs al bij Maupertuis Kants leer van de idealiteit der ruimte meenen te ontdekken. Net alsof de beteekenis van een wijsgeerige

gedachte niet ligt in datgene, wat er van gemaakt wordt, wat zij praesteert voor den éénen, consequenten, gedachten-samenhang! Zooals Cassirer zegt: „die historische Betrachtung lehrt und beweist unmittelbar, dass Kant die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit wahrlich nicht zu ‚entdecken‘ brauchte. Sie lag in den mannigfachsten Ausprägungen vor und gehörte zum festen wissenschaftlichen Problembestand der Zeit“.

Het is Kants fundamenteele probleemstelling, die aan de overbekende wijsgeerige grondbegrippen een geheel nieuwe wending gaf.

VIERDE HOOFDSTUK.

HET KENNISBEGRIIP BIJ KANT.

§ 1. Sokrates, Plato en Kant. Kant's uitgangspunt.

Deze denkers, Sokrates, Plato en Kant, hebben iets gemeen, dat hen van ongeveer alle andere groote filosofen onderscheidt. Alle drie gingen uit van het volle, concrete *mensche-lijke* geestesleven. En toch was er geen enkele zoogenaamde „inhoud” van dit allerfamiliaarste, dien zij als ook maar eenigermate gekend aanvaard en dus niet tot voorwerp van hun kritisch onderzoek gemaakt zouden hebben. Het menschelijk geestesleven was in hun oog bestemd om voor ons discursieve denken ten eeuwigden dage *het* probleem, en dus het groote *wonder*, te blijven. Althans Sokrates en Kant wilden niets meer en niets hoogers, dan wat wij vroeger (pg. 65) sofiologische doxokritiek genoemd hebben.

Zij waren er diep van doordrongen dat bewijsbare wetenschap van het Absolute (en dus een Theologie in aristotelischen zin) voor den beperkten menschegeest een onmogelijkheid, en het streven daarnaar in den grond een goddelooze aanmatiging was.

Alle drie zagen zij in, dat van wetenschappelijk „inzicht” door ons menschen slechts daar gesproken worden mag, waar wij het „zijnde” (het object van dat inzicht) zelf, door onzen eigen geest, voortbrengen, construeeren. De eigenlijke functie van den mensch was voor hen de ethische; de streng-redelijke doelstelling. Het theoretische kennen door begrippen beschouwen

zij (hoewel de eerste twee nog niet volkomen klaar en consequent) als slechts een *moment* in het volle geestesleven, dat zich derhalve, hoe onontbeerlijk het ook voor het geheel wezen mocht, nooit uit dit geheel mocht willen losrukken en zich eigenmachtig heerschend daarboven mag willen plaatsen. ¹⁾ Zij voelden den mensch als dat wezen, waaraan geestelijke eischen zijn gesteld; eischen, die hij, voorzoover hij geest *zijn wil*, als rechtmatig erkennen moet. Wij menschen zijn in deze relatieve zinnenwereld door den Oneindigen Geest, van wien wij afhangen, als 't ware op een militairen post geplaatst *ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι*, Phaedo 62 B). Wij hebben in al onze levensdaden onvoorwaardelijk te *gehoorzamen*. En wat in de eerste plaats van ons geëischt wordt, is zeer zeker niet: een zoo goed mogelijke theoretische begripskennis van het „daseiende” in de wereld van natuur en geest (het feitelijke, waarneembare), maar een zoo goed mogelijke verwerking der „doeleinden” van ons menschwezen, in al zijn verschillende functies. Het is juist over den samenhang dezer doeleinden (waarvan de theoretische kennis, in het bijzonder die der natuurwetenschap, er slechts een is), dat de filosofie ons op te klaren heeft. Het duidelijkst is dit uitgesproken door Kant (Logik, ed. Kinkel, Leipzig Meiner pg. 26; vgl. Kr. d. r. Vern. Transc. Methodenlehre, Architektonik): „Philosophie (nach dem Weltbegriffe) ist die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft”. Men lette er op, dat hier aan het begrip Vernunft het attriboot „menschelijk” wordt toegevoegd! De filosofie heeft als einddoel: mensch-kennis; geheel overeenkomstig het woord van den Delfischen god, dat Sokrates trachtte te vervullen, het: „Ken U zelf”. Het menschelijk „zelf” is het eeuwige probleem der filosofie, en dus het eeuwig onbegrepene. Alle veelheid van mysteriën die wij in de doorleefde geestelijke werkelijkheid plegen te constateeren, zijn ten slotte terug te brengen tot

¹⁾ Ook hier is Anaximander's *ἀδύνα* toepasselijk.

het ééne fundamenteele mysterie van het „bestaan” van onzen menschegeest zelf. Hierin ligt eigenlijk al opgesloten, dat de geestesarbeid der filosofie alleen het *formeele* kan betreffen; dat zij niets meer mag willen dan: eenheid, samenhang, consequentie, zin (logos), — en dus: afwering van discontinuïteit, inconsequentie, onzin! Dit bedenkend moeten wij het betreuren, dat de nu eenmaal bestaande terminologie ons verhindert de filosofie kortweg „logika” (zins-leer) te noemen. Ook de naam „Ideeën-leer” zou niet verkeerd zijn. Hij zou in elk geval verre verkieslijk wezen boven den term Metafysika (waarom niet: Metapsychika?) waarmede men nu algemeen het fundamenteelste en centraalste vak der filosofie pleegt aan te duiden. Want terecht zegt Stadler (Kants Theorie der Materie, pg. 25): „das ist ja die einzige Aufgabe wahrer Metaphysik, dass sie uns lehrt, den Sinn unserer Ideeën zu deuten”. In het begrip Idee denken wij het Unbedingte, d.i. het „alles Bedingte bedingende”, derhalve zelf niet weer bedingte. Dit bewustzijn van het Unbedingte is het, dat ons menschen in ons werkelijkheidsbewustzijn leidt, richt, voortdrijft, in onrust houdt en vaak tot vertwijfeling brengt; dat ons die geestelijke eischen stelt, waaraan wij als beperkte geesten te gehoorzamen hebben, in de gebieden van theoretische waarheid, ethische goedheid, aesthetische schoonheid. Als menschen denken wij het Unbedingte. Hoe moeten wij het denken? Dat is het groote probleem der filosofie.

Het is Kants eminente verdienste, dat hij den term Idee in den ouden Platonischen zin weer in eere hersteld heeft, de Idee in hare Object en Subject onverbrekkelijk aan elkaar bindende functie, dus in hare kritisch-transcendentale betekenis, in haar zin van *menschelijke* (niet: goddelijk-metafysische) *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Zoo is Kant degene geweest, die, na zoovele eeuwen, weer aanknoopte bij den grootsten wijsgeer der Grieken en aan het dogmatisme van Aristoteles,

althans in principe, den doodelijksten slag heeft toegebracht.

Plato en Kant! Vergelijken wij met elkaar de uiterlijke levensomstandigheden van deze twee wijsgeeren, die in de beschouwing der werkelijkheid de ingrijpendste revoluties hebben voltrokken, welk een tegenstelling treft ons dan!

De eerste was geboren uit een der aanzienlijkste geslachten van Athene, dat centrum van de heerlijkste, veelzijdigste geestescultuur; die zonnige, mooi gelegen stad, met hare, zij het ook reeds in ongebondenheid ontaardende, democratische vrijheid. Finantieel geheel onafhankelijk, kon hij zich zijn geheele leven lang uitsluitend aan zijn studies wijden. Hij was geheel op de hoogte van de theoretische problemen van zijn tijd, in het bijzonder van die der wiskunde en natuurwetenschap. In zijn dagen was het wijsgeerig denken nog jong en frisch; alle mogelijkheden schenen voor de filosofie nog open te staan, het hoogste scheen zij nog te kunnen bereiken. Op zijn talrijke reizen had hij door eigen aanschouwing „van vele menschen de steden gezien en den geest leeren kennen.” In den geheel eenigen Sokrates, met zijn scherp en nuchter verstand, zijn diepen zedelijken ernst, zijn humor, zijn deemoed en bescheidenheid, had hij aanschouwelijk-concreet vóór zich: dat edele geestesleven, dat hij als steun- en uitgangspunt voor zijn ethisch filosoferen niet ontberen kon. In zijn religieus denken kon hij aanknoopen eensdeels bij de orfische voorstellingswereld, anderdeels bij de ongelooflijk poëtische, plastische, alle vrijheden toelatende, diepzinnige grieksche mythologie. Voor de schoonheid in de natuur en in de kunst, in hare meest verschillende openbaringen, toonde hij de fijnste ontvankelijkheid. Zelf was hij een scheppend kunstenaar van den eersten rang.

De tweede kwam voort uit den lageren burgerstand, bewoog zich van zijn geboorte tot aan zijn dood uitsluitend in of nabij een afgelegen, kille, door de Pruisische monarchie „gemaszregelte” provinciestad en was, om zijn brood te ver-

dienen, genoodzaakt veel kostbaren tijd te besteden aan werk, dat een inferieure geest even goed had kunnen doen. Toen hij optrad was de filosofie al moe en afgetoofd; hare begrippen waren door alles wat er na de Scholastiek was voorgevallen, door en door verward, hare problemen vertroebeld. In zijn religieuze leven leidden hem voortdurend die diepe indrukken van de „waarheden” in het christelijk geloof, die zijn eenvoudig-vrome pietistisch-gezinde ouders in hem hadden gewekt. Maar aldoor had hij toch te strijden, eenerzijds tegen de oppervlakkige, naar het geluk op deze aarde gekeerde, Aufklärungsfilosofie van het deïsme; anderzijds tegen de, (op het Jenseits gerichte maar dit op een onhoudbare wijze tegen het aardsche afpalende), benepene en onverdraagzame protestantsche orthodoxie. Voor de kunst in hare vele onderdeelen was hij zeer weinig begaafd, en zijn werken kunnen, wat hun litterairen vorm betreft, met die van den griekschen wijsgeer geenszins op gelijke lijn gesteld worden.

En toch, bij alle verschil, welk een overeenkomst! Beiden waren tot hun dood toe, zoekend en worstelend. Bij geen van beiden vinden wij een afgesloten wijsgeerig systeem. Daardoor onderscheiden deze twee allerdiepste denkers zich van hunne opvolgers en verbeteraars — dat zij diep beseffen, dat sommige vragen te willen beantwoorden zelfs aan den filosoof niet geoorloofd is. Dit is het aantrekkelijke in hen, dat zij telkens, eenvoudig en bescheiden, verklaren: „dit en dat te begrijpen gaat verre boven mijn macht; dit en dat te verklaren is aan de eindige, beperkte menschelijke rede voor eeuwig ontzegd”. Noch Plato, noch Kant, meenden ooit, hun begrip der Zuivere Rede poneerend, het menschelijk geestesleven als het ware doorzichtig gemaakt en daarmee God buiten werking gesteld te hebben. Ook na alles, wat (om met Simmias in den Phaedo te spreken) „de beste en onweerlegbaarste der *menschelijke* logoi” gepraesteerd hebben, blijft, in beider oog, „het doorvaren van de zee des menschelijken levens”

nog een geweldig waagstuk, een uiterst précair ondernemen. Ook na alles, wat de Rede, over zichzelf nadenkend, aan wijsheid gewonnen heeft, is het menschenlijke geestesleven, met zijn intellectueele en ethische verkeerdheid, geen kleiner wonder of mysterie, dan toen zij met haar denk arbeid begon. Het feit, dat het probleem der zedelijkheid voor hen het centrale en fundamenteele was, dat zij het ethische kennen in belangrijkheid verre boven het theoretische stelden, verhinderde beiden naar een monistische metafysika te streven. Met de erkenning van een „zedelijk kwaad” in den strengsten zin, is het aannemen van een dualisme onvermijdelijk. Er bestaat in het menschenlijke een echte, praktische tegenstrijdigheid, een feitelijke breuk. Niet minder wonderbaar dan het „feit” dat ons zedelijke eischen gesteld worden, is dat andere feit dat wij deze eischen tegelijk erkennen en afwijzen. Tot ons wezen behoort onloochenbaar dit innerlijk tegenstrijdige: het zedelijk kwaad, de boosheid. Was dit laatste er niet, dan konden wij rustig en blij leven, en wij behoeften er ons niets van aan te trekken, dat wij aan de ons gestelde geestes-eischen in ons handelen nog maar zoo gebrekkig voldaan hebben. Ons „nog niet volkomen zijn” zou in eindige geesten niet anders dan „natuurlijk” wezen. Maar juist ons besef van praktisch niet te zijn, wat wij wezen moesten, ontnemt ons alle blijheid en vergalt al onze levensvreugde. Daardoor kunnen wij ons niet meer zoo kinderlijk onbevangen beschouwen als „een speelgoed Gods” (Nomoi, 803 C), waarop het oog van den maker met welbehagen rust.

Houden wij ons binnen de „methode” van het idealistische denken dan komen wij alleen in aanraking met „gestelde eischen” en „reeds tot op zekere hoogte volbrachte” eischen, met het Goede en nog-niet-goede, nooit met het anti-goede, het booze.

Over de „feitelijke” van dit laatste is Plato nooit tot klaarheid en met zichzelf tot overeenstemming geraakt. In

de beroemde plaats van den Theaetetus (176 A) schijnt hij aan te nemen, dat het kwade „noodwendig” tot onze menselijke, faenomenale, sfeer behoort, een soort logische tegenhanger van het goede vormt; dat wij het, op de vleugelen der *φρόνησις* ons verheffend, kunnen ontvluchten en zoo meer en meer aan God gelijkvormig kunnen worden. Op andere plaatsen doet zich een andere opvatting gelden. Juist in het begrip *σοφιστής* blijken nog onverwachte moeilijkheden en onoverwonnen tegenstrijdigheden te schuilen. Sofist is hij, die weet te bewijzen dat het niet-zijnde een zijnde, het niet-ware en niet-werkelijke waar en werkelijk is, en die ook in de praktijk van het leven het betrekkelijk-goede of zelfs anti-goede als absoluut goed weet te doen accepteren. Hoe is het mogelijk, dat zulk een wezen in den op redelijkheid aangelegden mensch zulk een geweldige, leven-verwoestende macht ontwikkelt!

Na Plato is door het Christendom het begrip „zedelijk kwaad” oneindig scherper en dieper geworden. En sterk onder den invloed van de christelijke levensbeschouwing staat Kant, deze echt nuchtere, zakelijke, gezond-realistische denker, die de „feitelijke” menselijke geesteswereld niet mooier ziet dan zij is. Geheel tegen den geest der Aufklärung, van wie hij zich in andere opzichten nog maar al te afhankelijk toont, neemt hij in den mensch aan: „einen natürlichen Hang zum Bösen”, dien wij „da er doch selbst verschuldet sein musz, ein *radikales*, angeborenes, nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes, Böse in der menschlichen Natur nennen können.” De grond der boosheid mag noch in onze zinnelijkheid noch in onze zuivere rede gezocht worden. Zij ligt, op eene voor ons geheel onbegrijpelijke wijze, in onze „vrijheid” zelf.

Onze menselijke geschiedenis is het tooneel van den strijd tusschen goed en kwaad. Kwaad is datgene, wat in de werkelijkheid niet aanwezig *moest* kunnen zijn en toch onloo-

chenbaar in de werkelijkheid aanwezig is. Het wezen der werkelijkheid is: samenhang, eenheid in de veelheid. Het kwaad heeft als functie: dezen samenhang te verstoren, te vernietigen, „on-zin” te stellen in plaats van „zin”. Hoe is het bestaan van zooiets mogelijk? — Tot hetgeen niet aanwezig moest zijn, behoort ook de intellectueel-theoretische dwaling, het oordeel waarin wordt volgehouden dat een S dat in werkelijkheid P is, in werkelijkheid *niet* P is. Is nu het niet-ware, op dezelfde wijze als het niet-zedelijkgoede een species van het genus „het niet sein-sollende”? Of zou het niet-goede (zedelijk booze) ook het eigenlijke genus kunnen wezen, waarvan het niet-ware (theoretisch verkeerde) als een species zou moeten beschouwd worden? Zou het kunnen wezen dat die sofist in ons, die ons het betrekkelijk goede of het anti-goede als het absoluut-goede tracht te doen accepteren, als middel om tot dit doel te komen de intellectueel-theoretische dwaling aanwendt, en wel in de eerste plaats: de filosofisch-metafysische dwaling? ¹⁾ Inderdaad, als Kant eens gelijk had met zijn begrip van het „radikal-Böse in der menschlichen Natur”, en wij dus in het diepst van ons wezen iets hadden, dat ons tegenover het Absoluut-Goede een verkeerde *praktische* houding deed aannemen, zou dan niet het onmiddellijk gevolg daarvan wezen: een verkeerde *theoretische* opvatting van onze verhouding tot het Absolute m.a.w. een metafysika, waarin de betrekking tusschen God (den zedelijken wetgever), de zoogenaamde ruimtelijke werkelijkheid, en de menselijke geschiedenis (met hare kultuur) op radikaal verkeerde wijze gedacht werd?

Wij willen het vroeger bij verschillende gelegenheden hierover opgemerkte nog eens samenvattend herhalen en daarbij uitbreiden en verdiepen.

¹⁾ Dwaling op zuiver fysisch gebied komt hier niet in aanmerking, daar de sofist in ons een zoo goed mogelijke natuurkennis nooit anders dan in zijn eigen belang achten kan. Zie Hoofdstuk I § 2 (Plato) blz. 91.

Waarom er zoo iets wezen moet als de Menschheid met hare Geschiedenis, kan geen sterveling ons verklaren of begrijpelijk maken. Ja, de gedachte dringt zich telkens met macht aan ons op, dat het veel beter zou zijn als zij niet bestond. Het feit, dat zij bestaat, kan soms voor ons iets ongeloofelijk benauwends en angstwekkends hebben! Wanneer wij, zooals wij onwillekeurig doen, een „volkomen subjectief-bevredigd-zijn” als criterium aanwenden, dan hebben radikale pessimisten als Schopenhauer geheel gelijk. Laten wij onzen blik gaan over de menschelijke geschiedenis tot in het verste verleden, dan krijgen wij den overweldigenden indruk van een onbeschrijfelijk lichamelijk lijden en geestelijke ellende. Alleen reeds de gedachte aan alle oorlogen en wat daarin doorgemaakt is, en verder aan de duivelsch-wreede folteringen die menschen hun medemenschen bewust opzettelijk hebben doen ondergaan (zoo bv. in de Inquisitie met hare martelkamers) — alleen reeds deze gedachte vervult ons met ontzetting en zou ons allen lust benemen om nog verder te leven op een aarde, waar zoo iets heeft kunnen plaats hebben. Daarbij komt dan nog alle zuiver geestelijk lijden van de ondiepste teleurstelling af tot de diepste verwijfeling toe! De idee van den onloochenbaren „vooruitgang der menschheid” kan ons geenszins troosten en bemoedigen. Want het stuit ons tegen de borst, aan te nemen dat de vorige generaties met hunne ellende alleen daarvoor waarde en beteekenis zouden hebben gehad, om een betere en gelukkiger menschheid voor te bereiden en mogelijk te maken. En bovendien, is het zeker, dat zulk een betere en gelukkiger menschheid ooit werkelijkheid zijn zal? De laatste wereldoorlog en vooral wat daarna is voorgevallen, is niet geschikt om ons optimistisch geloof althans aan den *zedelijken* vooruitgang te versterken. Ongetwijfeld, in de natuurwetenschap en de techniek kunnen wij niet anders dan een geweldigen vooruitgang constateeren. Maar reeds in de

kunst wordt het anders. Hier is volstrekt niet het latere eo ipso het betere. En nog veel onzekerder worden wij, als wij onzen blik richten op de regeling van het sociale en politieke gemeenschapsleven. Is dan nu deze gedachte niet onzinnig, dat de menschheid alleen hiervoor existeren zou, om een steeds betere natuurwetenschap en techniek in het aanzijn te roepen? Bovendien: „een steeds betere natuurwetenschap” beteekent, wel beschouwd, „een steeds minder slechte natuurwetenschap”. Want wat is datgene, wat de natuurwetenschap van het wezen van haar object verklaard en begrepen heeft, in verhouding tot datgene wat zij nog zou moeten verklaren en begrijpen, om de natuur voor ons denken geheel noodwendig gemaakt te hebben!

Wat nu ook sommige Neo-Kantianen mogen beweren: de in discursieve begrippen met behulp van het „woord” denkende mensch moet zich noodwendig het begrip vormen van een werkelijkheid an sich, een werkelijkheid, die den grond van haar bestaan in zichzelf heeft, causa sui is. Waar die denkende mensch vandaan komt, hoe hij mogelijk is, dat kunnen wij voor 't oogenblik buiten beschouwing laten. Dit staat vast: poneeren wij eenmaal zulk een wezen (en dat doen wij, zoodra wij beginnen te filosofeeren), dan ligt hierin opgesloten, dat dit wezen het begrip heeft van een werkelijkheid, die, wat hare existentie betreft, niet staat en valt met ons menschelijk denken en kennen; die, om te bestaan, ons menschelijk kennend bewustzijn in het geheel niet noodig heeft. Een denkend wezen, en a fortiori een filosoof, kan niet den eersten denkstap doen zonder zulk een op zichzelf bestaande werkelijkheid aan te nemen. Dat heeft reeds Parmenides ingezien. Maar de eerste en fundamenteele inconsequentie begaat hij, wanneer hij nu aan dit echt, waarlijk, in strengsten zin „zijnde” attributen gaat toekennen. Immers vanwaar haalt hij deze attributen? Hij haalt ze uit datgene waaraan hij alle „zijn” ten eenenmale heeft ontzegd, wat hij voor louter „schijn”, voor

subjectieve inbeelding heeft verklaard. Het wezen van het Absoluut Zijnde bestaat hierin dat het dat alles *niet* heeft, wat „eigen” is aan het $\mu\eta\ \delta\nu$, het niet-zijnde: begin, einde, veelheid, beweging, verandering, etc. Van het Absoluut Zijnde zou een filosoof als Parmenides eigenlijk niets meer mogen zeggen, dan dat het *is*. Er iets meer, iets positiefs van te weten moest hij als onmogelijk beschouwen. En van een niet-Zijnde ook maar te *spreken* moest voor hem een ongerijmdheid wezen. En toch doet hij dit onophoudelijk. Hij waarschuwt er voortdurend tegen: het niet-Zijnde als iets van ook maar de allergeeringste beteekenis te laten gelden. Maar waarvoor is die waarschuwing tegen iets dat zelfs geen schijn van een bestaan heeft, dan zoo dringend noodig?

Het allerongerijmdste voor een metafysicus als Parmenides zou zijn, te willen *inzien* en *bewijzen*, dat het echt-Zijnde een onecht-Zijnde „op zekere wijze” *naast* zich zou moeten dulden of zelfs krachtens zijn wezen bewust naast zich zou moeten plaatsen, daaraan „een soort” bestaan (een schijn-existentie) zou moeten geven. Gelukkig of ongelukkig is nu echter de metafysicus Parmenides tevens een zinnelijk-waarnemend, begeerend en handelend, lust en onlust voelend „mensch”. En het is in deze laatste qualiteit dat hij gedwongen wordt van dat niet-Zijnde te spreken, daaraan toch een soort van „zijn” (nl. het niet-zijn) en een soort van existentie „naast” die van het echt-zijnde toe te kennen. Dat niet-Zijnde, die onechte werkelijkheid, *is* er toch „in zekeren zin”. In welken zin? Daarop komt alles aan!

Die onechte werkelijkheid, die dus toch iets van een echte werkelijkheid aan of in zich heeft, dat niet-Zijnde dat toch een zekere gelijkenis met het Zijnde vertoont, — deze werkelijkheid is *onze* (menschelijke) werkelijkheid, het $\pi\rho\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$, het gebied der subjectiviteit, der relativiteit, der Erscheinungen (faenomena), het terrein van ons leven, van onze praktische werkzaamheid. Zoodra wij het $\mu\eta\ \delta\nu$ als een „iets” laten

gelden, hebben wij ook geponeerd: den denkenden *mensch*, met zijn geestelijk-psychisch „doorleven”, zijn „ervaren” en „waarnemen” (nl. van het „gegevene”). De geweldige waarheid die in deze laatste drie (zoo vaak uiterst vaag genomen en misbruikte) termen ligt, is, wel beschouwd deze, dat de mensch niet het waarlijk Zijnde is en toch „iets” van het waarlijk zijnde in zich heeft; dat hij niet *is*: de ware, de echte werkelijkheid, en toch ook weer niet een wezenlooze schijn, maar „een soort” werkelijkheid, een werkelijkheid „in zekeren zin”, een werkelijkheid „tot op zekere hoogte”. Welke kennis ons menschen ook moge ontzegd zijn, een zekere „soort” kennis moeten wij hebben. Deze zekere soort kennis blijkt allereerst te zijn een kennis van relaties. Kennis van relaties, ervaringskennis, waarnemingskennis nu is zuiver *theoretische* kennis, speciaal *natuurkennis*. Het is een absurde vraag, hoe de denkende mensch aan natuurkennis komt, hoe hij *weet* dat zijn voorstellingen ten aanzien der ruimtewereld kenwaarde hebben. De denkende mensch die het $\mu\eta\ \delta\nu$ laat gelden, kan eenvoudig niet anders dan als natuurkennend gedacht worden. De begrippen „mensch” en „natuurkennend-wezen” vallen ten deele samen. Wanneer de mensch het $\mu\eta\ \delta\nu$ niet voor een absoluut-niets verklaart, moet hij beweren van deze soort werkelijkheid een kennen te hebben. Het is ondenkbaar, dat de mensch niet: relativiteiten-kennis hebben zou. En relativiteitenkennis moet als kennis in haar soort volkomen betrouwbaar zijn. Zij moet als kennis volkomen *waar* zijn; zij moet niet onwaar kunnen zijn. Maar hier geldt één voorwaarde: relativiteiten-kennis laat slechts dan geen onwaarheid in zich toe, wanneer zij zich bewust blijft, dat zij *slechts* met relativiteiten te doen heeft en zich dus *binnen* het gebied der relaties houdt.

Maar hier ligt nu de groote moeilijkheid. Hier wordt met noodwendigheid de eerste, fundamenteele, al het overige bepalende *metafysische* fout gemaakt. De consequent door-denkende, d.i. filosofeerende, mensch kan zich nu eenmaal

niet binnen het gebied der relaties houden. Een relatief „zijn” — zoo moet hij tot zichzelf zeggen — kan niet wezen het echte, het ware zijn, nl. dat zijn dat voor zijn existentie niets buiten zich noodig heeft. De filosoferende mensch moet het begrip van dit echte Zijn (de werkelijkheid an sich) in zich hebben, aangezien dit begrip van het *ὅν* het hem eerst mogelijk maakt van een *μὴ ὄν* te spreken. De oplossing van de moeilijkheid vindt nu de metafysika door haar begrip van het *αὐτὸν*, de alheid, de afgesloten totaliteit der relaties. *Het geheel aller relaties* is datgene, wat niets buiten zich hebben, van niets buiten zich afhankelijk wezen kan. Dit geheel is dus *de werkelijkheid an sich*, van welk begrip immers hetzelfde geldt. Anders uitgedrukt: de natuur is God. Het geheel aller theoretische kennis is het geheel aller kennis. De fysicus wordt, of hij wil of niet, een metafysicus in aristotelischen zin.

De metafysicus in ons, dat is de geweldige sofist, dien wij altijd te bestrijden hebben. De verkeerde theoretische metafysika kan eerst vernietigd worden door de rechte ethische zelfbezinning.

Het is niet waar, dat de mensch niets meer, niets hoogers zijn zou dan het natuur-kennende wezen. Behalve een bewustzijn van natuur-werkelijkheid heeft hij een bewustzijn van zelf-werkelijkheid. Behalve kennis van de „natuur” heeft hij een kennis van zijn „zelf”, zijn Ik. Hij kent zijn „eigen” zijn als een ander dan het zijn der natuur (der relaties).

Deze kennis is nu aanvankelijk alles behalve een correcte abstract-discursieve kennis. Het is moeilijk haar op de juiste wijze te qualificeeren. De termen: intuïtief, instinctief, impliciet dringen zich hier op. Maar tegen deze alle bestaan ernstige bezwaren. Zonder woorden, dus zonder een zeker abstractief-discursief bewustzijn is deze kennis nooit. Voor zoover zij nu in abstracte begrippen wordt voltrokken, is in haar noodwendig het onware en onjuiste met het ware en juiste verbonden. Zoodra de mensch in abstracte begrippen

begint uit te drukken wat hij als een „zelf”, als een ethisch (en niet theoretisch) wezen doorleeft, heeft hij aan zijn vijand den sofist, den metafysicus in zich, reeds concessies gedaan. Dat is het, wat Sokrates zoo diep voelde. Zoodra een mensch, met nog zoo juiste doorlevingskennis, woorden, en daarmede abstracte begrippen, gebruikt en nu met behulp van die woorden over zich zelf gaat *redeneeren*, begaat hij ook noodwendig fouten, die hij echter als zoodanig geenszins inzien. Hij verbeeldt zich meer te weten dan hij weet. Hij maakt zich schuldig aan hoogmoed; hij wordt goddeloos.

Nemen wij een rechtschapen griekschen boer ten tijde van Sokrates, levende in een door de Aufklärung nog niet aangestaste bergstreek. Als mensch heeft deze een zekere theoretische, ethische en aesthetische kennis, krachtens welke hij bv. zegt: „dit hier en nu is een hond”, „liegen is slecht”, „deze bloem is mooi”. Wat aan deze oordeelen logisch en psychologisch *ten grondslag ligt*, wat dus aan dien boer in zekeren zin al bewust is, wat hij als een „weten” en „kennen” in zich hebben moest, om de genoemde oordeelen te kunnen uitspreken, — dat is niets anders dan wat eerst Kant in zijn drie groote Kritiken met volle klaarheid en consequentie, wetenschappelijk-correct ontwikkeld (geëxpliceerd) heeft. Wij kunnen gerust zeggen, dat heel het kunstig geconstrueerde begripsapparaat van deze drie werken met hun uiterst geleerd klinkende terminologie (apriori, transcendentale idealiteit, synthesis der apprehensie, reproductie en recognitie, apperceptie, kategorie, axiomen, anticipationen, analogieën etc. etc.) nergens anders voor dient, dan om in abstracto duidelijk bewust te maken wat de eenvoudigste mensch in concreto al onbewust is, heeft, doet en weet. Iets absoluut nieuws wordt door de kritische wijsbegeerte aan het menschelijk werkelijkheids-bewustzijn niet toegevoegd. In zekeren zin is volkomen juist wat Mefistofeles aangaande de logika opmerkt. „Dann lehret man euch manchen Tag |

Dasz, was ihr sonst auf einen Schlag | Getrieben, wie Essen und Trinken frei | Eins, zwei, drei dazu nöthig sei”.

Het wetenschappelijk begripsapparaat der kritische filosofie heeft eerst door den ingespannensten denk arbeid van meer dan twintig eeuwen den nu bereikten graad van correctheid kunnen verkrijgen. Het is toch wel merkwaardig, dat het zoo ongelooflijke moeite kostte om datgene in filosofischen vorm te brengen, wat men in niet-filosofischen vorm al onbetwifelbaar in zich had.

Waarom was al die moeizame gedachten arbeid noodig? Hierom omdat, zooals Sokrates reeds klaar zag, „de mensch zich verbeeldt te weten wat hij niet weet”. En dit komt hierop neer: „de mensch meent naar metafysika te moeten streven”. Dat streven naar metafysika begint vooral dan zijn fatale noodwendigheid te doen gevoelen wanneer men, niet meer tevreden met (voor de praktijk van het leven onontbeerlijke) *natuurkennis*, *natuurwetenschap* wil verkrijgen. De geheele gedachten arbeid der wijsbegeerte sedert Sokrates bestaat, wel beschouwd, voor het allergrootste deel in het verjagen van door haar zelf voortgebrachte illusies, het uitroeien van taaie, ingewortelde vooroordeelen, het weerleggen van zeer aannemelijk lijkende foutieve opvattingen.

Alleen daarom is het voor den mensch zoo geweldig moeilijk om wijsgeerig (in abstracte begrippen) tot zelfkennis te komen, omdat hij begint met radikaal verkeerde abstracte begrippen over het „wezen” der „natuur” (het niet-zelf, het op zekere wijze „tegenover” het Zelf staande). De grootste belemmering voor een juiste beoordeeling onzer *ethische* kennis is een altijd reeds aanwezige verkeerde beoordeeling van onze *theoretische* kennis, en wel niet van onze theoretisch-fysische, maar van onze theoretisch-metafysische kennis.

Wanneer die grieksche boer de drie genoemde oordeelen uitsprak, werd hij daarbij gesteund en geleid door de Idee van het Unbedingte. Het Unbedingte is de eigenlijke crux aller

filosofie. Dit Unbedingte wordt door de metafysika verkeerd gedacht. Derhalve wordt het op een verkeerde wijze gesteld zoowel „tegenover” het menschenlijke „Zelf” als tegenover het niet-Zelf, de natuur. Met deze metafysika is een zuivere opvatting van het ethisch-praktische onbestaanbaar. Het eerste wat gedaan moet worden om tot echte zelfkennis, tot streng wetenschappelijke ethiek te kunnen komen, is het neerslaan van de pretentie der metafysika met haar verkeerd begrip der „Zuivere Rede”. Ook in de ethiek doet zich de Zuivere Rede met haar begrip van het Unbedingte gelden. Maar de functie van dit begrip is op theoretisch en ethisch gebied geenszins dezelfde.

Wanneer wij in het algemeen dit als de taak onzer zuivere rede opstellen: een steeds voortgaand streng methodisch bepalen van het bepaalbare, een steeds betere stof-vorming, en wij nu, zooals wij wel doen moeten, onze Rede tot het volbrengen van die taak bekwaam verklaren, dan dringt zich de vraag op: „hoe is het mogelijk dat bij het volbrengen dier taak per se fouten gemaakt worden? Waarom moeten hierbij fouten gemaakt worden? Zou het niet denkbaar zijn, dat — *als* er nu eenmaal een menschenlijke geschiedenis en daarmee een *ontwikkeling* van een minder-intens tot een meer-intens ware werkelijkheids-kennis moet plaats vinden — dat die ontwikkeling dan continu, zonder stoornissen, en zonder achteruitgang geschiedde; zoo, dat een minder precies zien der werkelijkheid steeds alleen door een precieser zien gevolgd werd?” Van een verkeerd zien, van dwaling, zou dan daarbij geen sprake kunnen wezen, evenals wij bij het draaien van een binocle eigenlijk nooit een verkeerd beeld krijgen, maar van een nulpunt af eerst de werkelijkheid nog wazig en niet scherp bepaald en dan verder steeds scherper bepaald zien.

Blijven wij in het zuiver theoretische, dan is niet goed te begrijpen hoe wij menschen, die toch op werkelijkheids-kennis zijn aangelegd, wanneer het ons met die werkelijkheidskennis

de diepste ernst is, ooit met volle bewustzijn verkeerde oordeelen over het wezen der werkelijkheid als waar zouden kunnen uitspreken, of zoo zij al toevallig als waar uitgesproken waren, als waar zouden kunnen *handhaven*.

En toch is onze menschenwereld tot op den huidigen dag vol van verkeerde filosofie. En deze vinden wij niet in de laatste plaats bij de wijsgeeren van professie. Bijna onuitroeibaar zijn al dadelijk de averechtsche oordeelen over de zelfstandigheid, die aan de „natuur” (de ruimtewereld) tegenover onzen menschegeest zou toekomen.

Nu is zonder twiifel aan de ruimtewereld „een zekere” zelfstandigheid eigen. Want wij kunnen met ons bewustzijn niets aan haar „wezen” veranderen. Door ons oordeelen wordt dit wezen niet in het geringste beïnvloed. Zooals Geulincx zegt: „propter nostrum dicere nihil mutatur in re”. En desalniettemin: aan den anderen kant staat en valt dit heele wezen der ruimtewereld met onzen kennenden menschegeest. Aan dit wezen is niets „bepaald”, wat wij niet zelf door ons denken zouden bepaald hebben. Hoe is het eene met het andere te rijmen? Reeds in het allergewoonste begrip van een ruimtelijk *ding* zit een radikale fout. Het is, zooals Kant zegt: „Nun sind wir *nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft* in Ansehung der Gemeinschaft darin unser denkendes Subjekt mit den Dingen ausser uns steht, dogmatisch (dat wil zeggen: onkritisch) und sehen diese als *wahrhafte*, unabhängig von uns bestehende *Gegenstände* an, nach einem gewissen transscendentalen Dualismus, der jene äuszere Erscheinungen . . . so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, ausser uns als Objekte versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft von Seele und Körper”.

Wie echter aan het ruimteding (en aan het geheel aller ruimtedingen, de natuur) op verkeerde wijze een zelfstandig

bestaan toekent, die doet te kort aan die zelfstandigheid die alleen aan God toekomt; die moet, consequent doordenkend, de natuur met God gelijkstellen. En wie verkeerd oordeelt over het wezen der natuur en over de verhouding waarin die natuur staat tot onzen kennenden geest, hoe zou die over dezen kennenden geest zelf, met name over zijn willen, zijn vrijheid, op de juiste wijze kunnen oordeelen?

Vanwaar komt nu die verkeerde dogmatische opvatting, deze bijna niet te vermijden subreptie? Wat is de diepste grond van deze theoretische dwaling? Hierop heeft Descartes (Princ. I. 31) het eenig mogelijke antwoord gegeven. „Quia vero, etsi Deus non sit deceptor, nihilominus tamen saepe contingit nos falli, ut errorum nostrorum originem et causam investigemus advertendum est, non tam illos ab intellectu, quam a *voluntate* pendere”. De diepste grond aller verkeerde metafysika is niet te zoeken in dat *moment* van ons geestelijk leven, dat wij theoretisch kennen noemen, maar in het *geheel* van ons geestelijk leven, in het centraalste daarvan: onze gezindheid, ons willen, onze vrijheid. Omdat de mensch niet de rechte gezindheid heeft tegenover God, omdat in zijn ethisch willen een bederf is ingetreden, daarom kan hij niet anders dan zich onware metafysische opvattingen vormen. De radikale fout van alle metafysika is, dat zij zich tegenover het Unbedingte, de werkelijkheid an sich, alleen rustig-methodisch vragend en niet intellectueel-verpletterd en ethisch-schuldig gevoelt. Het sokratisch begrip „ingebeeld weten” hangt ten nauwste samen met het christelijk begrip „zonde”.

De filosofie is *theoretisch* weten. Daaraan mag niet getornd worden. Het mag haar alleen te doen zijn om een door discursief denken verkregen *inzicht*. Wij blijven met haar op het gebied van het intellect. Zij heeft niets te verrichten dan een koelen, nuchteren, objectief-strengen begripsarbeid. Het kan nooit haar taak zijn: te vermanen en te troosten, de menschen

beter te maken, geloof en geestdrift in hen te wekken of te versterken. Neen, wie niet tot op zekere hoogte goedheid, geloof en geestdrift al heeft, zal nooit tot de filosofie kunnen komen of in haar iets van beteekenis kunnen volbrengen. Alleen indirect, door het wegnemen van belemmeringen, zal zij het echte geestesleven kunnen bevorderen.

Ook Kant wilde niets anders dan voor een slechtere theoretische werkelijkheidskennis een betere in de plaats stellen. Evenals Sokrates wilde hij intellectueele dwalingen vernietigen, er toe medewerken dat wij voortaan ons „zelf”, in zijn verschillende functies en doeleinden (waarheid in het oordeelen, goedheid in het handelen, schoonheid in de aandoeeningen) correcter zouden opvatten, er in minder onjuiste begrippen over zouden denken.

Waarvan ging Kant nu uit, toen hij met zijn kritisch filosofeeren begon; welke *theoretische* oordeelen nam hij als onbetwijfelbaar geldig aan, als in hun waarheid zoo onwrikbaar vaststaande, dat hij daarop bij alle verdere denkhandelingen met zekerheid zou kunnen steunen? Wel beschouwd waren dit geen zuiver theoretische oordeelen, maar geloofs-oordeelen. Hij geloofde aan een *roeping* van den mensch hier op aarde. Hij dacht, neen! hij wilde den mensch als een geestelijk wezen, aan hetwelk geestelijke *eischen* gesteld worden, dat dus het vermogen moet hebben aan die geestelijke eischen meer en meer te voldoen. Daarvoor moest hij den mensch denken als een *beperkt* geestelijk wezen. En die beperktheid moest bestaan in een onwrikbaren, vasten, onveranderlijken *vorm* van kennen, (d.i. van werkelijkheidsbewustzijn). In dien vorm moet zoowel 's menschen geest-zijn als zijn beperkt-zijn zich openbaren. Deze vorm is het apriori.

De zooeven, in den vorm van oordeelen uitgedrukte bewustheden zijn geenszins zuiver *theoretische* oordeelen. Er kan geen sprake van zijn, dat hunne *waarheid* op eenigerlei wijze, hetzij door waarnemen en constateeren, hetzij door denken en

redeneeren, zou kunnen *bewezen* worden. Zij kunnen theoretisch niet bewezen worden, omdat geen theorie ook maar den eersten stap doen kan zonder dat zij de waarheid, de geldigheid dezer oordeelen als vaststaande reeds heeft aangenomen. Wat de grond is aller logika, kan zelf niet weer logisch afgeleid worden.

Kant geloofde aan geesteseischen, omdat hij (feitelijk) met zijn geestelijk leven ernst maakte, omdat hij niet *wilde* dat datgene wat wij ons geestelijk leven noemen, onzin, chaos, vormeloosheid zijn zou; omdat hij stond in den geestelijken strijd met zijn overwinningen en nederlagen, zijn verkrijgen en verliezen, zijn twijfeling en vertwijfeling eenerzijds en zijn zekerheid en verrukking anderzijds. In het doorleven van dezen herakliteischen strijd, of, zoo men wil, in dezen platonischen Eros, niet in het bezit van een parmenideisch zijnsbesef nam hij den uitgang voor zijn filosofeeren. En zijn eenig doel hiermede was: ons zuiverder, correcter, wetenschappelijker abstracte begrippen te leeren vormen over dezen geestelijken strijd, de (dezen strijd mogelijk makende) apriori-kennis, in de verhouding daarvan zoowel tot het aposteriori-kennen als tot het — onkenbare.

Ware filosofie kan alleen bestaan in een bestrijden der (door de in ons werkende sofistiek) telkens weer opgedrongen onzuivere, incorrecte, innerlijk tegenstrijdige, onwetenschappelijke begrippen over het wezen der werkelijkheid. Zij heeft ons onophoudelijk te waarschuwen tegen onzen bezitswaan. ¹⁾ En dit kan zij alleen doen door ons steeds scherper en precieser de eischen van den vorm, het apriori tot besef te brengen, door ons steeds opnieuw en steeds klaarder bewust

¹⁾ Vgl. Pascal: „C'est une maladie naturelle à l'homme, de croire qu'il possède la vérité directement, et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce que lui est incompréhensible; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritable que les choses dont le contraire lui paraît faux”.

te maken wat dat is: eenheid, consequentie, samenhang in onze gedachten over de geestelijke werkelijkheid. Welk kennen zou voor ons menschen hooger zijn, dieper gaan dan het *formeele*, dat men zoo vaak door positivistische geesten als „bloot formeel” hoort qualificeeren! ¹⁾ Het is er verre van af, dat de formeele kennis zou bestaan in een denken van zekere onwerkelijke abstracties. Neen, zij betreft datgene, wat de zoogenaamde werkelijkheid eerst tot werkelijkheid *maakt*, wat het zoogenaamde concrete er voor bewaart toch ten slotte weer tot den rang van een abstractie terug te zinken!

Onze aposteriori-kennis hebben wij in datgene, wat wij plegen te noemen: onze menschelijke kultuur, met haar wetenschap en techniek, haar recht en zedelijkheid en kunst.

Twee dingen moeten hier nu steeds in het oog gehouden worden. In de eerste plaats dit: dat het doel van de filosofie nooit kan wezen, ons te leeren, hoe wij kultuur hebben te produceeren, hoe wij het moeten aanleggen om de bestaande kultuur *beter* te maken. Zij heeft *alleen* de strenge eischen des geestes tegenover die kultuur in het licht te stellen. Hoe wij aan die eischen kunnen voldoen, is een geheel andere vraag. Zoo er iets is, dat ons dit leeren kan, is het ons leven zelf, en niet: een nog zoo correcte theorie, een nog zoo wetenschappelijk stelsel van gedachten *over* het leven. Het is bv. niet de taak der ethiek, ons tot goede menschen te maken, ons aanwijzingen te geven, hoe wij goed *worden*, maar alleen ons in streng wijsgeerige begrippen tot bewustzijn te brengen, wat dat beteekent: goede menschen te *zijn*.

¹⁾ Volkomen juist merkt Fr. Delekat op (in zijn werk: Pestalozzi, 1926 pg. 8): „Wir unterscheiden Idee und Wirklichkeit viel schärfer von einander als die idealistische Philosophie des 18 Jahrhunderts tut. Um den Sachverhalt so kurz wie möglich an zu deuten: wenn Plato von der Idee redet, so geschieht das immer in dem Sinn, dass man ihn sagen hört: es ist *sogar* eine Idee. Wir pflegen unwillkürlich zu sagen: es ist *nur* eine Idee. Zwischen diesem ‚sogar‘ und diesem ‚nur‘ liegt eigentlich die ganze Geschichte der Philosophie. Unser unwillkürliches ‚nur‘ beweist, dass wir alle, sei es auch ohne unser Wissen und gegen unseren Willen, positivistisch empfinden”.

In de tweede plaats mag dit nooit worden vergeten, dat wij (zooals reeds vroeger is opgemerkt) het apriori alleen aannemen *ter wille van* het aposteriori, den vorm van ons kennen (= werkelijkheids-bewustzijn) alleen ter wille van de stof.

Wat is de ware beteekenis van deze, voorloopig nog zeer vage, uitdrukking? Het is uiterst moeilijk, haar klaar en precies te bepalen. Juist op dit punt loopen de opvattingen der filosofie het verst uiteen. Juist hier spant de sofist in ons zijn uiterste krachten in.

De filosofie zet het apriori apart, houdt den vorm zeer streng gescheiden van de stof. Is het haar te doen om den vorm „an sich”, denkt zij het apriori om zijnszelfswil? In geenen deele. Het apriori an sich is een onding. „An sich” zou het apriori datzelfde nuttelooze „bestaan” hebben, dat Aristoteles aan de Platonische Idee verwijt. De vorm onzer kennis wordt alleen daarom van de stof „gescheiden”, apart gezet, opdat wij het ken-karakter van het aposteriori (de ervaring) zouden kunnen handhaven. Alleen daarom laat de filosofie den vorm gelden, opdat de stof stof kan zijn, en niet *niets* (niet een absoluut „niet-Zijnde”) worden zou: opdat theoretische, ethische en aesthetische „ervaring” gerechtvaardigd en zeker zou kunnen wezen.

Het apriori is het hoogste voor de filosofie. Het heeft voor haar geen zin te vragen „waarvan dit apriori nu weer afhangt, aangezien het toch niet uit de lucht kan zijn gevallen”. De filosofie mag niet vragen „waarom moet er zoo iets als zin, logos (in tegenstelling tot onzin) wezen?” Want nog eens, dit zou hetzelfde wezen, als te vragen: waarom moet er deze wonderbare eenheid-veelheid-alheid zijn, die wij de menscheid noemen? Kant is zijn filosofeeren begonnen met geloof en hij eindigt er mede. Het apart-zetten van het apriori, de Zuivere Rede met hare „autonomie” wordt direct gevaarlijk en tot hoogmoed leidend, als het door en door problematische karakter van het aposteriori, onze ervaring der werke-

lijkheid, onze kultuur, uit het oog verloren wordt. Populair-religieus gesproken: achter onze menschheid met de haar „eigene” kultuur blijft altijd God staan, als „het (neen! *de*) an sich werkelijke”. Liet God ons los, dan was alles, zoowel het apriori, als het aposteriori, met één slag vernietigd. En nu ondernemen het de Dageraads-mannen op een debat-avond te bewijzen, dat God niet existeert. De onnoozelen! Zij willen aantoonen, dat datgene niet „is”, zonder hetwelk zij zelf het heele woordje „is” niet met zin zouden kunnen uitspreken. Welk eene tot het uiterste gedreven sofistiek!

In onze kultuur, ons aposteriori, kennen wij ons zelf onbetwifelbaar een zeker geestelijk bezit toe. Maar wat beteekent dit? Hoe weten wij van dit bezit af? Hoe anders dan door onze onrust, ons heimwee, onzen Eros, onzen geestelijken strijd! Hoe anders zouden wij er van weten, dan daardoor dat wij bij dat zoogenaamde bezit niet *willen* blijven! In *dezen* zin (en dus in een heel anderen, dan waarin hij den term opvatte) kunnen wij met Schopenhauer zeggen: dat de *wil* dieper reikt dan de voorstelling. In dezen zin moet Kants leer van het Primaat der *praktische* Rede genomen worden.

Wij worden ons hier sterk bewust van de diepe waarheid, die er ligt in Aristoteles' fundamenteele tegenstelling van stof en vorm, mogelijkheid en werkelijkheid. Zijn fout is alleen dat hij deze tegenstelling nam in *metafysischen* zin. Zij is inderdaad onontbeerlijk, maar alleen voor de logische en psychologische *kennis-kritiek*.

In zijn buitengewoon leerzaam en suggestief boek over Kant zegt Simmel: „Gegen die Behauptungen von radikal skeptischer oder mystischer Seite: Wahrheit ist als ganze eine Illusion, und: Erfahrung gilt nicht, ist Kant schlechthin wehrlos. Den relativen Skeptizismus, der aus gewissen Widersprüchen und Widersinnigkeiten in unsern Erkenntnissen schloss, dasz es keine notwendig allgemeine Wahrheit, sondern nur korrigierbare Erfahrung gäbe, konnte er wider-

legen, indem er die Aprioritaten als notwendige Bedingungen aller Erfahrung aufwies. Aber dies war eine innere, den Wissensbestand als solchen noch nicht alterierende Angelegenheit. Sobald aber behauptet wird: Erfahrung gilt nicht, — ist der ganzen Kantischen Theorie der Boden unter den Füßen weggezogen. Der moderne Pragmatismus — mag man im übrigen über ihn denken wie man will — hat jedenfalls gesehen, dasz hier die Begrenztheit der Vernunftkritik und des ganzen Intellektualismus liegt: dasz das Erkennen, selbst als Kantische Inthronisierung der Empirie, sich aus sich selbst heraus nicht schützen kann, wenn man der Erfahrung die Legitimitätsfrage stellt — und dasz daher erst innerhalb des Gesamtzusammenhanges des Lebens die weiteren Elemente aufzusuchen sind, die diese Legitimierung leisten”.

Men verwondert zich, hoe een knap denker als Simmel zoo iets oppervlakkigs kan neerschrijven. Zou werkelijk iemand die mensch zijn wil, die dus alle in hem liggende vermogens zoo goed mogelijk wil ontwikkelen — en met iemand, die geen mensch zijn wil, kunnen wij geen woord wisselen — in vollen ernst kunnen zeggen „Erfahrung gilt nicht”? Kan men ervaring in den vulgairen zin (= vage natuurkennis) als „bestaande” erkennen, en daarbij tegenover de ervaring in den strengen zin, in den zin van Kant (als op wiskunde en waarneming berustende *natuurwetenschap*), een skeptische houding aannemen? Wie zoo iets beweert, weet niet wat hij zegt. Ervaring „in lageren zin” kan eerst dan geen contradictio in adjecto wezen, wanneer zij gedacht wordt als de kiem, den aanleg, de mogelijkheid, van ervaring „in hoogerem zin” in zich hebbend; wanneer zij gedacht wordt als *bestemd* om in de menschheid tot *wetenschappelijke* ervaring te worden. Of Newton’s mathematische fysika, waarvan Kant bij zijn kenkritisch onderzoek uitging, zelfs in hare principes, nog verbeterd worden kan, doet hier niets ter zake. Zij ligt in elk geval in de richting, waarin de

natuurkennis, zal zij natuurwetenschap worden, zich te bewegen heeft.

Maar dit heeft Simmel goed gezien, „daz erst innerhalb des Gesetzeszusammenhanges des *Lebens* die weiteren Elemente auf zu suchen sind, die diese Legitimierung (der Erfahrung) leisten”. Alleen zouden wij hier in de plaats van den vagen term „leven” (dien men in den mystiek-pantheistischen zin van Alleen zou kunnen nemen) willen stellen: „menschelijk *geestesleven*”.

Hoe weten wij dat wij natuurwetenschap hebben? Hoe anders zouden wij het weten dan door ons geloof in ons mensch-zijn, door onzen *wil* om een echt geestelijk leven te leven, om die eischen te volbrengen, die het geestesleven ons stelt? Een dier eischen is dat ruimtelijk-tijdelijk ordenen der gewaarwordingen, die wij in onze menschenzielen aantreffen, dat begripmatig-wetmatige bepalende denken, dat wij onopzettelijk in onze natuurkennis, opzettelijk bewust-methodisch in onze natuurwetenschap verrichten! In onze natuurkennis zit reeds een zekere orde, maar toch ook nog maar al te veel chaos. Dezen chaos *willen* wij niet laten voortbestaan. De ordeningsarbeid zal steeds *beter* volbracht worden.

Vele Neo-Kantianen beschouwen Kant als den kultuur-filosoof bij uitnemendheid. Zij vinden dit het groote en nieuwe in hem, dat hij niet uitgaat van een werkelijkheid an sich, die dan achterna door den mensch gekend zou worden, maar van ons werkelijkheids-bewustzijn (ons kennen) zelf; en ook weer niet van het menschelijke kennen als psychisch verschijnsel, maar van datgene wat dit in den loop der tijden onbetwijfelbaar *feitelijk* tot stand heeft gebracht, nl. de *kultuur*; zooals deze zich openbaart en differentieert in theoretische wetenschap (waarnemingskennis), sociale en politieke gemeenschapsregeling (doelkennis), en kunst. Aan de kultuur, dit objectieve product van de ontelbare „zelfs”, niet aan de subjectiviteit van het individueele „zelf”-doorleven, zou Kant

zich in zijn wijsgeerig denken oriënteeren. Zijn taak zou in zijn eigen oog wezen: deze kultuur over zichzelf tot volkomen klaarheid te brengen. En niet alleen tot klaarheid, maar ook tot zekerheid.

Zoolang nl. de wiskundige of de fysicus opgaat in zijn speciale problemen; zoolang de vader, vriend of staatsburger ernstig de hem gestelde zeer bijzondere taken tracht te volbrengen; de kunstenaar er met al zijn krachten naar streeft de hem voor den geest zwevende schoonheid in een bepaald werk te belichamen, — zoolang zijn al deze personen overtuigd iets van het uiterste gewicht te doen, en voelen zij zich, in wat zij verrichten, volkomen zeker. Zij weten wat zij willen. Maar zoodra zij over hun eigen doen beginnen te reflecteeren, gaat alle evidentie verloren; zij zeggen, als zij er over spreken, onbeduidende, oppervlakkige triviale dingen, verwarren zich in hun eigen begrippen en maken zich schuldig aan tegenstrijdigheden. En daardoor verdwijnt met één slag alle gevoel van *zekerheid*. Zij ontdekken, dat zij, in al hun doen, steunen op duistere, misschien wel (*di meliora!*) onbewijsbare vooronderstellingen. — Aan deze onklarheid en onzekerheid zou nu door Kant in principe voorgoed een einde gekomen zijn. Kant zou onze kultuur voor ons denken als het ware volkomen doorzichtig gemaakt hebben, en ons zoo de zekerheid hebben geschonken dat wat wij in onze kultuur goed *noemen*, ook werkelijk goed *is*; dat wij volkomen het *recht* hebben om onze waarnemingskennis voor *natuurwetenschap*, onze doelkennis voor recht en zedelijkheid te verklaren, om te beweren, dat wij in den loop der tijden in onze kultuur inderdaad verder zijn gekomen. Onze kultuur hebben wij zelf voortgebracht, door de autonomie van onzen eigen geest; wij werden daarbij geleid door Ideeën, die in ons hun oorsprong moeten hebben, en kunnen er dus, voorgelicht door de kenniskritiek, vast op rekenen, dat deze Ideeën ons ook voortaan in dezelfde richting voorwaarts zullen brengen.

In zekeren zin is het nu volkomen juist, dat Kant uitgaat van het door de kultuur volbrachte. Maar wanneer hem de meening wordt toegedicht — en dit geschiedt onwillekeurig — dat wij aan dit volbrachte een vast bezit zouden hebben; wanneer men aanneemt, dat Kant pretendeert logisch in te zien, dat de Idee ons voortaan noodwendig in de juiste richting verder brengen *moet*, — dan kunnen wij niet anders dan nadrukkelijk protesteeren.

Men heeft gezegd ¹⁾: „Kant vroeg niet: is de natuurwetenschap mogelijk? Een dergelijke vraag zou in zijn oogen een vragen naar den bekenden weg geweest zijn, want hij wist(!) dat de natuurwetenschap bestond(!) nl. in den vorm, dien Newton haar gegeven had. Waar zij werkelijk(!) was, behoefde men niet meer te vragen of zij mogelijk kon zijn. Zij was het ‚factum‘ waarvan hij uitging. Een geheel andere en beteekenisvollere vraag is echter, *hoe* zij mogelijk is, op grond van welke methode zij haar resultaten verkrijgt en hare triomfen viert. Deze vraag is volstrekt niet overbodig; want elke wetenschap werkt wel met een bepaalde methode, maar is zich van haar eigen werkwijze niet altijd bewust”. Wij voelen ons hier gedrongen te vragen: „Wat is dat voor een feitelijkheid en werkelijkheid, die als zoo onbetwifelbaar zeker aan de natuurwetenschap wordt toegekend? Waar en hoe „bestaat” dan *de* natuurwetenschap? Als een geheel bestaat zij zeer zeker nog niet. En wat er dan van bestaat, bestaat dit niet in geestelijk worstelende individueele menschenzielen, die hun existentie geenszins in hun eigen macht hebben?”

Kant zelf zou in deze Neo-Kantiaansche uitlatingen iets bespeurd hebben van dat intellectualistische dogmatisme, dat hij zelf met alle macht bestreed. Hij zou waarschijnlijk hebben opgemerkt: „waarheid, wetenschap en werkelijkheid

¹⁾ Dr. J. L. Snethlage, *Proeve eener kritische Godsdienstphilosophie*, pag. 6.

zijn voor mij geenszins begrippen, waarmede ik als met gegeven grootheden zou mogen opereeren. Dat de mensch niet zonder natuurkennis kan, weet ik apriori, in zooverre ik het begrip mensch laat gelden. Want mensch-zijn beteekent: in de natuur en met behulp van natuurkennis geestelijk leven. En dat Newtons werken niet alleen een zekere natuurkennis, maar echte natuurwetenschap bevatten, dat weet ik door alles wat ik in mijn vurig streven naar grondig natuurkennen zelf *doorleefd* heb. Langen tijd verkeerde ik in verwarring en duisternis. Door Newtons werken is mij een licht opgegaan. Ik heb ingezien, dat deze denker, in dezelfde richting als zijn voorgangers zich bewegend en zoekend, iets van beteekenis gevonden heeft; dat hij bereikt heeft, wat die anderen wel bereiken wilden, maar niet bereiken konden; dat hij meer dan zij heeft gegrepen van die wetmatigheid, die het wezen der natuur moet uitmaken''.

Aan de zooeven vermelde Neo-Kantiaansche opvatting schijnt de gedachte ten grondslag te liggen, dat eerst na het ontstaan der moderne, op wiskunde berustende *natuurwetenschap* (dus na Galilei, Descartes, Newton, Leibniz) de kritisch-transcendentale methode kon worden toegepast. Maar heeft niet reeds Plato deze methode aangewend, toen hij in den Theaetetus aantoonde, dat zonder het apriori zelfs van de simpelste natuurkennis, zooals elke boer die bezit, geen sprake wezen kon?

Natuurlijk, een Hottentot kan geen Kritik der reinen Vernunft schrijven. Als mensch heeft hij wel een zekere natuurkennis, waarover hij op zijne wijze reflecteeren kan, maar daar hij niet naar *streng*e natuurkennis zoekt, kan hem het begrip „weten” met zijn problematiek en dialektiek (betreffende de verhouding van het Unbedingte tot het Bedingte) niet zoo klaar tot bewustzijn komen, dat hij de kritische vraag zou kunnen stellen. Ook in de gewoonste natuurkennis werkt de Idee. Maar bewustzijn van de Idee als geestelijke eischen

stellend, krijgt alleen hij, die door het enthousiasme van den *ἔργος* gedreven, zich in een bepaalde logische richting methodisch zoekend bewogen heeft. En wie weet, dat hij in die bepaalde richting zoekend, iets bereikt en verkregen heeft, weet ook, als hij door de kenniskritiek tot zelfkennis gekomen is, dat dit bereikte en verkregene zoo goed als niets is, wanneer het wordt gemeten aan de eischen, door de Idee gesteld.

Dat er in onze menschenlijke werkelijkheid (kultuur) natuurwetenschap bestaat (dat „natuurwetenschap” niet een leeg woord is, waaraan in de psychische realiteit niets zou beantwoorden) laat zich niet empirisch constateeren of bewijzen. Nemen wij het evenwel aan, dan doen wij dit krachtens ons *geloof* in ons geestesleven, dat geloof, dat zich openbaart in ons geestelijk worstelen; daarin, dat wij bij datgene wat wij bezitten, niet blijven *willen*.

Hetzelfde moet gelden van het „bestaan” van recht en zedelijkheid. Dat recht en zedelijkheid (gedésinteresseerde liefde tot onze medemenschen) geen leege woorden zijn, maar dat zij iets uitdrukken wat in onze psychische werkelijkheid feitelijk voorhanden is, laat zich evenmin empirisch bewijzen. Ook hier moeten wij voor het aannemen dier feitelijkheid, ons in laatste instantie op ons geloof beroepen. Maar hier doet zich een nog veel moeilijker dialectiek gelden.

Zoodra wij ons, al is het nog zoo vaag, als mensch denken, treffen wij ons zelf reeds als natuurkennend aan. Natuurkennis moeten wij steeds al *hebben*. Natuurwetenschap daarentegen moeten wij opzettelijk *willen*. En willen kunnen haar alleen diegenen, die den orderings-eisch der Idee van het Unbedingte zoo sterk voelen, dat deze Idee in hun denken causale kracht krijgen kan, en die bovendien vrijen tijd hebben en het talent om den door de Idee gestelden denkarbeid te volbrengen. En deze vormen maar een klein deel der menschheid. De ethische eisch daarentegen gaat *alle* menschen aan.

Natuurkennis is in zekeren zin *conditio sine qua non* der

ethische kennis. Want de ethische doeleinden vereischen voor hun verwerkelijking: middelen; en de middelen zijn alleen in de natuur aan te treffen. De ethische kennis kan echter nooit uit de natuurkennis worden afgeleid; het weten van doeleinden is een ander soort van weten (werkelijkheidsbewustzijn) dan het waarnemings-weten; de ethische Idee heeft in ons een andere functie dan de theoretische. Dit weet, of liever voelt elk onbevangen mensch instinctief-intuitief. Maar deze intuitieve kennis in klare begrippen te denken, dat blijkt verbijsterend moeilijk.

Empirische natuurkennis *moet* in de menschheid aanwezig zijn. En dat in haar daarnaast *natuurwetenschap* een feitelijk bestaan heeft, kunnen wij ook nog lichter aannemen. Een sterke overtuigingskracht heeft hier de op natuurwetenschap berustende vergevorderde techniek. Maar zoodra wij het begrip van het Unbedingte met onze doelkennis, ons praktisch handelen, in verbinding brengen — en dit kunnen wij als redelijke wezens niet nalaten — zoodra wij spreken van een hoogste doel (een doel dat niet weer middel zijn kan) begint het ons, wanneer wij consequent doordenken, te duizelen. Wij kunnen ons dan niet zoo gemakkelijk meer in het Diesseits houden, en van een feitelijk aanwezig zijn in ons menschelijk zieleleven spreken.

Om te kunnen *weten* wat streng-goed, ethisch-goed, absoluut-goed is, moeten wij het absoluut goede doel *feitelijk* stellen, dus het absoluut goede *willen*. En om dit willen als redelijk wezen te kunnen voltrekken, zou men, naar 't schijnt een onbetwifelbaar-vaste kennis moeten hebben van het transcendente, het Jenseits, en dus van iets, waarvan wij als beperkte geesten geen kennis hebben kunnen. — Aan de Idee gemeten is de natuurwetenschap geen wetenschap in den strengsten zin. Maar in de natuurwetenschap behoeft de Idee ook niet verwerkelijkt te worden. Zij kan het zelfs niet. Wij mogen en moeten er mede tevreden zijn, wanneer wij, bij

ons denkend ordenen, steeds verder voortschrijden in de richting die de Idee ons aanwijst. Maar op ethisch gebied *moet* de Idee verwerkelijkt zijn, of datgene, wat ethisch *heet*, is direct iets anders, iets niet-ethisch. Dezelfde onderscheiding die op het waarnemingsgebied kan voltrokken worden, nl. die van natuurkennis en natuurwetenschap, geldt niet op het doelstellings-gebied. Een ieder mensch zou wel datgene willen doen, wat voor zijn geestelijk leven *waarlijk* (niet: schijnbaar) *nuttig* is. Maar wat voor het geestelijk leven waarlijk nuttig is, dat kan alleen het absoluut goede zijn. Niet de simpelste, primitiefste doelstelling (en de hiervoor onontbeerlijke oordeels-daad) kan plaats hebben, wanneer niet de Idee van het Absoluut-Goede met haar onvoorwaardelijk geldenden eisch erkend is en voor ons handelen causale kracht heeft. Wij zeiden: natuurwetenschap in den strengen zin is alleen daardoor mogelijk, dat wij met alle macht natuurwetmatigheid (en niets dan natuurwetmatigheid) *willen*. Zoo moeten wij ook zeggen: ethisch werkelijkheidsbewustzijn in strengen zin is alleen daardoor mogelijk, dat wij met alle macht ethische wetmatigheid (en niets dan ethische wetmatigheid) *willen*.

Het begrip van „het individueele levensgeluk”, dat Aristoteles als einddoel van alle redelijk menschelijk handelen opstelde, is ethisch-filosofisch onbruikbaar. Hij bedoelde natuurlijk: het *echte, ware* levensgeluk. Zoodra men echter deze vage termen „echt” en „waar” scherper tracht te bepalen, voelt men ook, dat de eigenlijke moeilijkheid niet is opgelost maar in volle kracht bestaan blijft. Alle eudaemonistische ethiek is noodwendig oppervlakkig; niet alleen die minder-edele die het individueele, maar ook die schijnbaar edelere, die het algemeene (sociale) levensgeluk als hoogste doel wil laten gelden. Hoe kan het vage begrip van „het hoogste mogelijke subjectieve bevredigd-zijn van het grootst mogelijke aantal menschelijke individuen” een richtsnoer voor ons handelen wezen? Al werd die algemeene subjectieve

bevredigdheid ook nog veel en veel minder gebrekkig werkelijk dan nu het geval is, zou daarmede dan ons menschelijk leven „zin” (logos) gekregen hebben, dien zin, waarmede wij *als redelijke wezens* genoeg zouden kunnen nemen? Zouden wij niet nog altijd blijven vragen: „waarvoor dient in 's hemels naam die heele in den tijd vervloeiende, in tallooze vergankelijke momenten uiteengerukte, menschelijke geschiedenis?” Neen, zoowel de waarneming van het zoogenaamd feitelijk in de menschenzielen aanwezige, als ons denken over dat waargenomene leert ons onweersprekelijk: ons ethisch-praktisch werkelijkheidsbewustzijn (onze praktische Rede) kan ons onmogelijk (door God of de Natuur) „geschonken” zijn, om daardoor een vergankelijk subjectief welbehagen voort te brengen. Was dat het geval, dan zou zooals Kant opmerkt ¹⁾ het middel al zeer onverstandig gekozen zijn. „In den Naturanlagen eines organisirten, d.i. zweckmässig zum Leben eingerichteten Wesens, nehmen wir es als Grundsatz an, dasz kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit*, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser ihrer Absicht aus zu üben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und, sollte diese ja ohnehin dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrach-

¹⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Erster Abschnitt pg. 4.

tungen an zu stellen, sie zu bewunderen, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, dasz Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschläge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben".

Nu vervolgt echter Kant: „Da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der *Gegenstände* desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns *Vernunft* als practisches Vermögen, d.i. als ein solches, das Einfluss auf den *Willen* haben soll, dennoch zugetheilt ist; *so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen* (nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern) *an sich selbst guten Willen hervorzubringen*, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein".

Hier komen wij nu blijkbaar weer op dat begrip der causa sui, waarvan wij het duizelingwekkende (ja, ons denken verpletterende) reeds vroeger hebben geconstateerd. Ethisch willen kan slechts beteekenen: *alleen* het absoluut-goede willen. En bij het streng-ethische kunnen wij het absoluut-goede nergens anders om willen dan om onszelf absoluut goed te *maken*.

De zedelijke (= absoluut redelijke) wil kan op niets anders gericht zijn dan op — zichzelf. Wij willen dus, het goede in den strengen zin willend, niets anders dan wat wij al *zijn*.

Dit is het, wat aan Sokrates in zijn bekende uitspraak „niet-
mand wil bewust het verkeerde” voor den geest zweefde, en
ook misschien, wat Duns Scotus in den grond met zijn
„voluntas est superior intellectu” bedoelde. Maar hebben
wij hier in het begrip van een absoluut redelijken wil in den
mensch niet te doen met een hersenschim, ja met een erger-
lijke contradictio in adjecto?

Hoe ongerijmd lijkt het al dadelijk, aan dit begrip van het
absoluut-zuivere willen ook maar eenige realiteit toe te
kennen, wanneer wij onzen blik laten gaan over de men-
schelijke geschiedenis, over het feitelijk-gegeven menselijke
geestesleven, zooals ons dat empirisch bekend is.

Onze praktische rede zal ons geestesleven leiden en regee-
ren, alles daarin logisch-samenhangend, innerlijk consequent
doen zijn. Door haar zullen wij al onze doeleinden op de rechte
wijze ordenen, aan elkaar subordineeren en coördineeren. Zijn
wij daarin echter ook maar eenigermate geslaagd? Hoeveel
chaos ligt nog hier, ja, hoe averechts-verkeerd schijnt hier
het meeste geordend!

Empirisch waarnemen kunnen wij hier alleen de feitelijk
bestaande regelingen van het Recht (benevens die der Zede,
der Taal etc.) Aan de wetten van den staat schijnen wij voor
onze logische toetsing nog het meeste houvast te hebben. Maar
van de feitelijk geldende wetten (die de op gemeenschappelijke
doeleinden gerichte *uiterlijke* handelingen regelen) wordt de
redelijkheid aldoor betwist; zij worden ook aldoor gewijzigd.
Men voelt, dat de rechtelijk-objectieve regelingen onzeker en
ten slotte machteloos zijn zonder de ware, de echte, subjec-
tieve *innerlijke* gezindheid. Deze laatste laat zich echter niet
van buiten af beheerschen. Dat zij waar, echt is, kan ook niet
empirisch geconstateerd worden. Alles wat onze ervaring

ons leert, schijnt eer op onechtheid, ja op radikale verkeerdheid te wijzen. Volkomen terecht merkt Kant op (in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Zweiter Abschnitt, in het begin): „Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, *der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält*, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dasz — wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären — dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaszlich geboten sein, und dasz z.B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt”.

Kant bedient zich hier, als zuiver kritisch filosoof, van nuchter-koele woorden. Maar door welk een sterk gevoel of geloof worden deze abstracte begrippen gedragen! Waarop anders berust deze „klare Ueberzeugung” waarvan Kant spreekt dan op een — willen? Kan hare gegrondheid theore-

tisch-logisch *bewezen* worden? Kunnen wij door begrippen a priori op de gewone wijze *inzien*, dat het willen van het absoluut-redelijke voor ons menschenlijk leven een al het empirische te boven gaande, absolute *waarde* heeft? Zouden wij, om dat te begrijpen, niet een zoodanig „weten” van het wezen der absolute werkelijkheid moeten bezitten, als wij ons onmogelijk kunnen toeschrijven?

Hoe zal het bloedeloze abstracte begrip der „reinen Vernunft” dat wonder kunnen bewerken, om ons te leiden bij het oplossen van de uiterst ingewikkelde problemen van ons handelen in de empirisch gegeven menschenwereld! Deze gedachte dringt zich onafwijsbaar op: „om door het bewustzijn van het absoluut-goede in ons willen en handelen geleid te kunnen worden, zouden wij menschen meer moeten hebben dan een — begrip, meer dan een *bloot eischend* wetmatigheids-besef. Is het denkbaar, dat een dood, kleurloos, algemeen, *bloot-formeel* bewustzijn van het boventijdelijk-oneindige de kracht zou hebben om de geweldige sofistiek van onze (in het tijdelijk-eindige rust zoekende) natuur te overwinnen; om de met de overweldigende levendigheid van het praesent-aanschouwelijke zich opdringende begeerten naar (en lusten aan) het eindige, het in den tijd realiseerbare, de baas te blijven? ¹⁾ Konden wij de onuitsprekelijke heerlijkheid van het bovenzinnelijke, waarop het zedelijk gebod ons heet te wijzen, als het ware met de oogen zien en met de handen tasten; hadden wij van de werkelijkheid Gods die achter de onze ligt, een aanschouwelijke voorstelling, — ja, dan stond de zaak geheel anders! Maar nu is zulk een aanschouwelijke voorstelling ons menschen ten eenenmale ontzegd. Alleen in de heerlijkheid van het Schoone hebben wij daarvan een analogon of — een surrogaat”.

Alleen vorm-kennis, geen materie-kennis zal ons bij ons

¹⁾ Men vergelijke wat wij in onze § over Aristoteles' ethiek hebben opgemerkt pg. 176 en vlgd., met name pg. 178.

zedelijk handelen, wanneer dit *echt* wezen zal, mogen leiden. Alle lust-besef is empirisch, is alleen aan een bepaalde, en dus beperkte materie gegeven. Zoodra iets van „lust” aan de existentie van een bepaald, empirisch mogelijk object (Gegenstand) de diepste drijfveer van ons handelen zijn zou, zou dit handelen niet meer zuiver-ethisch wezen!

Summa summarum, ons heele erkennen en aannemen van „streng zedelijkheid” als iets werkelijks, (als iets dat geen hersenschim, geen onzin zijn zou) berust op iets volkomen (voor ons theoretisch kennen) onbegrijpelijks!

Dit wordt ook door Kant met nadruk uitgesproken (aan het slot van de genoemde Grundlegung). „Alsdann würde die Vernunft all ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei Die subjective Unmöglichkeit die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit ein *Interesse* ausfindig und begreiflich zu machen welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwol nimmt er wirklich daran ein Interesse Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der *Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht ein zu flößen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäsz zu bestimmen. Es ist aber ganz unmöglich, ein zu sehen, d.i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe So ist die Erklärung wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen ganz unmöglich. So viel ist nur gewisz, dasz es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessirt*”.

Wat kan dan nu de taak zijn eener streng kritische ethiek? „Wo Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Vertheidigung*, d.i. *Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben*, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären”. Daarmede stemt volkomen overeen, wat Kant zegt in de 'Einleitung van zijn Kritik der praktischen Vernunft: „Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat die Obliegenheit, die empirisch-bedingte Vernunft von der Anmaszung ab zu halten, ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen”.

Ook hier ziet men weer de overeenkomst van Kant met Sokrates. Die kritische filosofie, welke deze diepe denkers beoogden, moet uitgaan van een reeds voorhanden slechte filosofie, en heeft als eenige taak een *verkeerd*, d.i. een *ingebeld* weten te vernietigen. Dat kennen, dat de „empirisch-bedingte Vernunft” ons verschaft is *theoretisch*. Voor zoover dit theoretisch kennen ons nu niets anders verschaft dan fysika (d.i. wetenschap van het wezen der ruimtelijke werkelijkheid) is er van verkeerdheid geen sprake. Mochten er toch verkeerdheden ingeslopen zijn, dan worden deze door de fysici zelf op den duur wel gecorrigeerd. Maar nu is dit het ongeluk, dat deze fysici hun fysika onwillekeurig met metafysica vermengen. Dit staat in elk geval vast, dat zij *als menschen* bij het bloot-fysische niet blijven kunnen. Zijn zij nu niet kritisch geschoold, dan vormen zij met hun zoogenaamde Zuivere Rede noodwendig een verkeerde metafysika. Zij verbeelden zich een kennen te bezitten, dat zij in werkelijkheid niet bezitten.

Het zal nu ook duidelijker zijn geworden, wat dat beteekent, dat wij, om het apriori en den kennis-eisch te vinden, van het a posteriori, de reeds bereikte kennis, hebben uit te gaan. Zeer zeker, alle filosofie moet zich beroepen op „de ervaring”.

Maar deze zelf berust op het geloof aan ons mensch-zijn. Zij kan slechts zijn wat zij is, als zij dien kennis-eisch erkent, die aan ons, als beperkte redelijke wezens, gesteld is, m.a.w. als zij *wil*, dat er in ons menschelijk leven zin, logos zijn zal.

De kritische filosofie kan niet uitgaan van het aposteriori, de ervaring, in dien zin, alsof deze *uit haar zelve* reeds een *zekerheid* had, waarop het logische inzicht zou kunnen steunen. Zij heeft tot object: niet direct onze ervaring zelf, maar onze *oordeelen over onze ervaring*.

§ 2. Vorm en volgorde van Kant's kritische hoofdwerken. Logika en kennispsychologie.

Habent sua fata libelli. Om te begrijpen, waarom Kant zijn kritische hoofdwerken in dezen vorm en in deze bepaalde volgorde schreef, waarom zij reeds bij zijn leven en nog meer na zijn dood zoo begrepen moesten worden, als zij feitelijk begrepen zijn, moet men iets weten van Kant's leven en persoonlijkheid, van het geestelijk milieu, waarin hij leefde, en in het bijzonder van den stand der filosofie in den tijd toen hij optrad.

Na zijn eerste rationalistische periode kwam een tijd, waarin hij sterk onder den indruk was van de waarheden in het engelsche empirisme en positivisme. Daarna begon een, ongeveer tien jaren durend, tijdvak van den intensiefsten geestesarbeid, waarin hij ongeveer niets publiceerde. Toen hij, na zijn gedachten in ongelooflijk korten tijd op het papier te hebben gebracht, in 1781, door plichtgevoel gedreven, zijn eerste kritisch hoofdwerk in het licht zond, was hij al 57 jaar oud. En hij had aan de wereld nog zoo geweldig veel te zeggen; zooveel geheel nieuwe, revolutionaire, uiterst moeilijk te vatten gedachten te openbaren. Aan een populaire schrijfwijze kon hij niet denken. Hij wendde zich alleen tot de

vak-filosofen. En hoewel hij wel zeker kon wezen, dat hij ook door deze op allerlei wijzen verkeerd begrepen zou worden, met het afweren van eventueele misverstanden kon hij zich maar weinig inlaten. Hij had haast. Als eerst zijn hoofdgedachten maar schriftelijk vastgelegd en voor hemzelf voldoende klaar uitgedrukt waren, kon en moest hij het aan degenen die hem wel begrepen, overlaten om die gedachten steeds meer te verduidelijken, te ontwikkelen en tegen hun bestrijders te verdedigen. En verder, onder het schrijven der volgende werken, werden ook hem zelf zijn diepere bedoelingen nog klaarder en precieser bewust. Zelfs toen de drie groote Kritiken al verschenen waren, verbeelde hij zich nog geenszins het voornaamste van wat hij zeggen wilde, reeds volkomen adaequaat in woorden te hebben uitgedrukt. Maar het allerprincipeelste had hij toch gezegd. En hiervan was hij vast overtuigd, dat hij de juiste *methode* van filosofeeren gevonden, tegenover de fundamenteele problemen de eenig mogelijke wijsgeerige *houding* aangenomen had.

Evenals Plato (die ook een geheel nieuwe, met de gangbare naturalistische metafysika en de rationalistische en sensualistische kennisleer van zijn tijd radikaal brekende grondgedachte uitsprak en uitwerkte) stond Kant voor het uiterst moeilijke probleem der woordenkeus en terminologie. Hoe moest hij zich uitdrukken om, ook in den beginne, zijn bedoelingen eenigermate duidelijk te maken? Toen Kant als hervormer der filosofie optrad, vond hij tegenover zich verschillende logika's en psychologieën. En de terminologie waarmede hij te maken had, was deels die van het gewone spraakgebruik, deels de door de wetenschap geschapene. Hij kon er niet aan denken, daarvoor terstond een geheel nieuwe, bij zijn geheel andere denkwijze passende, in de plaats te stellen. Want hij wilde immers begrepen worden en moest dus bij het reeds bestaande aanknoopen. Bovendien was in die populaire en wetenschappelijke begrippen en termen natuurlijk lang niet

alles verkeerd en ondoelmatig. Integendeel, de woorden van het gewone spraakgebruik waren ontstaan door diepe intuïties. En in de termen der wetenschappelijke logika en psychologie kwamen toch bepaalde kanten of onderdeelen der waarheid, zij het ook met allerlei verkeers vermengd, tot hun recht.

Maar doordat Kant de gangbare termen grootendeels behield, moest hij er ook toe medewerken dat men het in een geheel nieuwen zin bedoelde toch weer in den ouden zin opvatte. En dat moest het begripen zijner diepste bedoelingen wel zeer verzwaren. Zoolang men in deze niet ten volle was doorgedrongen (en dat is eerst mogelijk na een lange, geduldige training, een hardnekkig volgehouden bestrijding van eigen ingewortelde vooroordeelen), zoolang moest men met Kant's logische en psychologische termen de conventionele begrippen verbinden en kon men ze niet denken in den transcendentiaal-kritischen zin dien Kant zelf er aan hechtte.

Dat Kant nu zijn buitengewoon zware taak op de meest praktische wijze volbracht heeft, kan volstrekt niet worden beweerd. Had hij het schrijverstalent van een Hume bezeten — en Kant zelf erkent, dat hij dit niet bezat — hoe geheel anders zou zijn eerste kritisch hoofdwerk geworden zijn! Te verontschuldigen is hij zeer zeker door zijn zooeven aangeduide levensomstandigheden. Maar van slordigheid vrij te pleiten is hij allermint. Hoe is het mogelijk, vraagt men zich af, dat hij al dadelijk in het begin van de Kritik der reinen Vernunft een zin als den volgenden laat drukken: „Dasz alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff

sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heiszt?"

Bijna ieder woord is hier misleidend. In de eerste plaats doet het al vreemd aan, dat hier de term „Erkenntniss" heel gewoon in uitsluitend theoretischen zin genomen wordt, en wel bepaald in den zin van natuurkennis. Net alsof niet, juist voor Kant, het kennisbegip radikaal anders geworden was, alsof niet weldra de praktische kennis (de doel-kennis) als minstens ebenbürtig aan de zijde der theoretische gesteld zou worden! Maar dan, die uitdrukkingen: „Gegenstände, die unsere Sinne rühren", „von selbst(!) Vorstellungen bewirken(!)", „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke verarbeiten", — moesten deze den met Kant's volgende gedachteontwikkelingen nog onbekenden lezer niet noodwendig op een dwaalspoor brengen? Kant's geheele gedachtenarbeid tot op het laatst van zijn leven had immers geen andere bedoeling, dan te bewerken, dat men voortaan deze familiere termen (Gegenstand, Sinne, Vorstellung, Verstand, denkend verarbeiten, Erfahrung) in een totaal nieuwen zin zou opvatten.

Onbegrijpelijk is ook de zorgeloosheid, waarmede voortdurend de tegenstelling „subjectief-objectief" wordt aangevend. Het allergewichtigste resultaat van Kants heele filosofeeren was toch juist dit, dat voortaan deze tegenstelling geheel anders gedacht worden moest dan zij tot dusver gedacht was!

Waar Kant populair zijn wil, is hij vaak in hooge mate désorienteerend. De voorbeelden die hij geeft om zijn abstracte gedachten concreter te maken en te verduidelijken, zijn menigmaal alles behalve voorzichtig gekozen en meestal zeer onvoldoende toegelicht. Hoogst bedenkelijk, en zijn diepere bedoelingen verduisterend, is de tegenstelling, die hij (in de Prolegomena) maakt tusschen Wahrnehmungs- en Erfahrungsurtheile, en de voorbeelden die hij daarvan aanvoert (respectievelijk: „Wenn die Sonne den Stein bescheint,

so wird er warm" en „Die Sonne erwärmt den Stein"). Hetzelfde geldt van de bekende voorbeelden: „alle Körper sind ausgedehnt" en „alle Körper sind schwer" waardoor het ingrijpend onderscheid tusschen analytisch en synthetisch oordeelen zal in het licht gesteld worden.

Dank zij den geduldigen, diep in het wezen doordringenden interpreteeringsarbeid die (na de ineenslorting der met titanischen trots geconstrueerde metafysische systemen van de eerste helft der vorige eeuw) verricht is door de neo-Kantianen, vooral der Marburgsche en Badensche scholen, beginnen wij nu eindelijk Kant, om een veel geciteerde uitspraak van hemzelf nog eens weer te citeeren, „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand". Helaas! toonen zich deze Neo-Kantianen ook nog vaak al te zeer beheerscht door een streven naar een monistische, alles in hemel en op aarde omvattende „Weltanschauung" en moeten wij dus ook tegenover hen nog weer menigmaal een „Zurück auf Kant!" doen hooren! Ook na al het voortreffelijke dat zij gepraesteerd hebben, blijft het nog een moeilijke taak vast te stellen, wat Kant „eigenlijk bedoeld" heeft en zijn grondopvattingen consequent door te denken. Ook omdat wij daarbij soms onvermijdelijk in tegenspraak komen met allerlei wat Kant zelf als consequenties van zijn transcendentale grondgedachte beschouwd en geleerd heeft. Ten aanzien der rechtsfilosofie heeft o.i. Rudolf Stammler, voortdenkend in de richting dezer transcendentale grondgedachte, al belangrijke verbeteringen aangebracht. Een zeer moeilijke kwestie blijft altijd nog de verhouding der zedelijkheid tot het godsdienstig (christelijk) geloof. Dat Kant bij alles wat hij hierover zegt, nog sterk door de vooroordeelen van zijn tijd beheerscht werd, zien nu de meeste bevoegde denkers wel in. Een groot struikelblok is hier voortdurend het begrip der „reinen Vernunft" met hare „autonomie". Terecht meent Delekat ¹⁾ dat Kant, wanneer hij spreekt van „das Grundgesetz der reinen

¹⁾ Von Sinn und Grenzen bewusster Erziehung, pg. 33.

praktischen Vernunft'' niet geheel vrij te pleiten is van de poging „das Absolute, dem sich der handelnde Mensch verbunden fühlt, doch irgendwie theoretisch zu verankern''. En hij vervolgt: „wie wenig Kant das gelingt, geht aus seinen eignen Ausführungen hervor. Denn er weist immer wieder darauf hin, „daz das Bewusstsein dieses Grundgesetzes *ein Faktum* sei, das „man nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln kann, sondern *weil es sich uns selbst aufdringt*! Gleichwol wird dann aber später doch davon geredet, wir seien uns durch die Vernunft eines *Gesetzes* bewusst, welchem, alsob durch unsern Willen zugleich eine *Naturordnung*(!) entspringen müsste, alle unsere Maximen unterworfen sind. Hier steht also, wenn auch charakteristischerweise mit der abschwächenden Ueberleitung des „alsob' das aufklärerische theoretische Ideal des Naturrechts *als* Norm im Hintergrund''.

Inderdaad wekken Kants woorden vaak den indruk, alsof volgens hem de ethische kennis toch weer zou rusten op een theoretisch fundament, zoodat, wanneer dit laatste onvast werd, ook de gewone (niet filosoferende) mensch er niet zeker van zou kunnen wezen, dat aan zijn willen onvoorwaardelijke eischen gesteld worden. Kant zelf drukt zich soms zoo uit, alsof de ethiek met haar vrijheidsbegrip slechts daardoor in ons werkelijkheidsbewustzijn vasten voet krijgen kan, omdat de kritiek van het theoretisch kenvermogen daar bewust „een plaats opengelaten'' heeft. Was dus de theoretische rede niet tot de overtuiging gekomen, dat ergens een gebied ligt dat zij zelf niet betreden en door hare methodes veroveren kan, dan zou de praktische rede niet het recht hebben ergens in onze werkelijkheid een gebied te bezetten. Zoo schijnt het vrijheids-begrip toch weer als het ware in het verlengde te liggen van het theoretische begrip en dus met het laatste tot eenzelfde geestelijke dimensie te behooren. En toch was dit geenszins Kants diepste bedoeling.

Men moet nooit vergeten, dat „reine Vernunft” voor Kant allerm minst den zin had van een bloot vermogen om te redeneeren, om in abstracte, discursieve begrippen correct logisch te denken. Ook in het gebruik van dezen term voegde Kant zich naar het taalgevoel der Aufklärung, bij welke dit woord sterke, eenigszins mystische gevoelsassociaties wekte en nauwe verwantschap toont met het onvertaalbare Grieksche woord sofia, dat (zooals wij in onze § over Sokrates, pg. 65 deden uitkomen) een innerlijke eenheid (ameristos idea) van kennen, kunnen, willen en zijn aanduidde.

Een der voornaamste redenen, waarom het ook voor ons nog steeds zoo moeilijk blijft, Kant's diepste bedoelingen niet verkeerd op te vatten, is deze, dat Kant na het publicceeren van zijn Kritik der Urtheilskraft niet in een afzonderlijk werk scherp, in systematischen samenhang, de houding bepaalde die de kritisch-transcendentale filosofie heeft aan te nemen tegenover die zoogenaamde wetenschappen, die men noemt: *de* logika en *de* psychologie. De Kritik der Urtheilskraft is zonder twijfel een veel rijper werk dan de Kritik der reinen Vernunft. Wanneer in een Inleiding tot deze laatste reeds gestaan had, wat in § 77 van de eerste over „die Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes” opgemerkt is, hoeveel beter zou dan waarschijnlijk de beteekenis der „transcendentale Aesthetik” begrepen zijn! Door alles, wat Kant tusschen 1781 en 1791 schreef, was eigenlijk de heele Logika en de heele Psychologie iets radikaal anders geworden. Voortaan mochten deze termen niet meer genomen worden in den zin, waarin zij tot dusver gegolden hadden. En toch worden ze door Kant nog voortdurend gebruikt.

Van de bestaande Logika en Psychologie kon hij zoo goed als niets laten gelden. Alles daarin moest eigenlijk grondig gewijzigd worden. Nu voert echter Kant zijn polemieek alleen te hooi en te gras. En hij sluit zich nog veel te veel bij het oude aan. Eigenlijk had hij de heele (aristotelische) analy-

tische logika en bloc moeten verloochenen. Nooit had hij de leer van de verhouding van begrip en oordeel en daarbij den term kategorie van Aristoteles mogen overnemen, bij wien deze immers een geheel anderen (metafysischen) zin had. Ook van de (bij zijn kenkritische logika noodwendig behorende) kenkritische psychologie ontwikkelde hij (na 1781) telkens slechts zooveel, als hij voor zijn bepaalde logische probleemstellingen absoluut noodig had. Nergens brengt hij de zoo, bij verschillende gelegenheden verkregen resultaten voldoende met elkaar in samenhang en verband. Zoo stelt hij bv. in zijn *Analytik der Begriffe* (Kr. d. r. V., Tweede Hoofdstuk, dat in den tweeden druk geheel omgewerkt is) voor de sensualistische waarnemingsleer een andere in de plaats, met een eigen terminologie (*Synthesis der Apprehension, der Reproduction in der Einbildung, der Recognition im Begriffe*) en stoot ten slotte op het fundamenteele begrip „Ik”. Later bij de behandeling der Paralogismen in zijn kritiek der rationalistische psychologie, komt hij opnieuw voor dit Ik-begrip te staan. Maar in beide gevallen wordt dit Ik slechts beschouwd als de drager of voltrekker van het theoretische kennen. Wat tot dit begrip behoort, wordt dus slechts tot op zekere hoogte ontwikkeld. De rest blijft voorloopig in het duister en komt eerst weer in de *Kritik der praktischen Vernunft* ter sprake. Maar ook hier blijkt opnieuw, hoe onzeker Kant nog stond tegenover dat complex van wijsgeerige onderzoekingen, dat in zijn tijd als Psychologie werd aangeduid. Eerst had hij zich uitgelaten, alsof deze slechts een empirische natuurwetenschap zijn kon, en wel eene van lagere rang, daar op den „inneren Sinn” geen aanwending der wiskunde mogelijk was. In de Vorrede van het laatstgenoemde werk daarentegen zegt hij dat de (voor een kritische behandeling van het zedelijkheidsprobleem zoo onontbeerlijke) fundamenteele begrippen: *Leben, Begehrungsvermögen en Lust* „aus der Psychologie entlehnt werden”.

Verwijzend naar (en gebruik makend van) datgene wat wij in onze § over Plato (pg. 89—107) uiteengezet hebben, willen wij nu over de verhouding der kritische logika tot de kritische psychologie nog een en ander opmerken.

Aan het menschelijk werkelijkheidsbewustzijn zijn als 't ware twee kanten: de kant van de objectiviteit, de werkelijkheid, de wetmatigheid; en de kant van de subjectiviteit, van het bewustzijn der werkelijkheid en wetmatigheid. Men kan daarover dus in twee richtingen reflecteeren, in de richting der objectiviteit en in de richting der subjectiviteit. Maar niet in beide richtingen tegelijk! Stelt men de wetmatigheid vast, die aan alle objectiviteit eigen is, dan laat men zoolang de subjectiviteit buiten beschouwing. En omgekeerd. Toch zijn beide, de objectiviteit met haar „zijn” en de subjectiviteit met haar „zijn” onverbrekkelijk verbonden. Derhalve moet er ook een nauwe samenhang zijn tusschen die twee begripstelsels, waarin beider wezen afzonderlijk zal worden beschouwd. Fouten in het eene hebben noodwendig fouten in het andere ten gevolge. De kenkritische logika eischt derhalve op: een kenkritische psychologie.

Het wezen der werkelijkheid bestaat zonder twijfel in wetmatigheid. Maar even zeker is het, dat die wetmatigheid dan toch wordt opgevat en vastgesteld door het menschelijk bewustzijn. Dit laatste moet dus in het algemeen het *vermogen* hebben die wetmatigheid vast te stellen. Deze twee staan en vallen dus met elkander: het objectieve „wezen” en het subjectieve „vermogen”.

Is het nu de taak der kenkritische logika (in den wijdsten zin) de verschillende soorten van objectieve wetmatigheid, (zooals zich die in natuurkennis, zedelijkheid en kunst openbaren) te onderscheiden en duidelijk tegenover elkaar af te palen, dan is het de taak der kenkritische psychologie dezen arbeid te verrichten ten aanzien der met deze objectiviteitssoorten of objectieveerings-richtingen corresponderende sub-

jectieve vermogens. Evenals de algemeene kenkritische logika alle bijzondere logika heeft te corrigeeren, haar den weg heeft te wijzen en haar heeft te leeren, hoe zij zich verdedigen kan tegenover de sofistiek eener zich onophoudelijk opdringende materialistisch-sensualistische of spiritualistisch-rationalistische objectiviteitsleer, zoo moet de kenkritische psychologie dit doen ten aanzien eener hardnekkig zich altijd weer invloed verschaffende sofistieke psychologie.

Onwillekeurig dringt zich hier de principieele vraag op, aan welke van beide, aan de logika of aan de psychologie, nu bij den doxokritischen geestesarbeid eigenlijk de leiding toekomt.

De hoofden der Marburger Neo-Kantianen antwoorden op deze vraag met groote beslistheid: de Logika moet de leidende functie hebben. In het opstellen van hun begrip der ééne „transcendentale methode” (geldend niet alleen voor de logika van de strenge natuurwetenschap, maar ook voor die der zedelijkheid en kunst) gaan zij uit van de mathematische fysika. Immers aan deze hebben wij dat fundamenteele begrip te danken, zonder hetwelk de filosofie haar kritischen arbeid niet eens beginnen kon, nl. het begrip „zuiver” (rein, a priori boven-empirische noodwendigheid). Wel geeft men met Plato toe, dat wij dit „zuivere” niet minder dan in de wiskunde aantreffen in ons zedelijk leven, in ons leven als willende personen. Maar wij zouden het hierop toch niet kunnen aanwenden, als wij het niet uit de wiskunde reeds kenden. Daarbij komt iets anders. In den Metakritischen Anhang van den 2e druk van zijn Plato-boek (Logos, Psyche, Eros) zegt Natorp: „Nichts Logisches, das nicht seinen Sitz allein in der Psyche hätte; nichts Psychisches, von dem nicht der Logos Rechenschaft zu geben verpflichtet wäre”. En nu is toch het „reken-schap geven” (*λόγον διδόναι*) de taak der logika. Het kan alleen geschieden door het discursieve begrip. Alles wat de

psyche, ons onmiddellijk bewustzijn van geestelijk leven, ons zou kunnen „zeggen”, is aan de controle der logika onderworpen, en moet kunnen doen blijken, dat het in den éénen samenhang al onzer (door kritische reflectie verworven) begrippen past. De kenkritische, transcendentale begripsontwikkeling nu kan onmogelijk beginnen met het uiterst gecompliceerde vrijheidsbegrip. Dit is als het ware het centrum van het heele apriori, waar dus objectiviteit en subjectiviteit samenvallen. Dit centrum kunnen wij in onze feitelijke begripsontwikkelingen nooit bereiken. Wij weten alleen dat alle stralen daarheen moeten convergeeren. Feitelijk staan wij in onze kenkritische reflectie altijd ergens tusschen het steeds terugwijkende centrum en de steeds terugwijkende periferie. Maar op welk punt wij ook beginnen, wij konden daar niet gekomen zijn, zonder dat eerst logische objectieveerings-ordenings-arbeid voltrokken was. Het logisch objectiveeren is dus de *conditio sine qua non* voor de psychologische subjectivering. Wij moeten toch eerst weten wat logisch ordenen, discursief kennen *in het algemeen* is, voordat wij er toe kunnen overgaan dat *bijzondere* logisch ordenen te bestudeeren, dat wij in onze natuurwetenschap, in onze ethische doelkennis en in onze psychologie voltrekken.

Hiertegenover zou men echter dit kunnen opmerken, dat, wanneer men op eenig punt van het objectieveeringsproces dienaangaande door logische reflectie tot een logisch inzicht meent gekomen te zijn, terwijl toch de psychologische reflectie op dat punt nog gebrekkig voltrokken is en aan zekere vaagheden en fouten laboreert, — dat dan noodwendig ook in dat zoogenaamde logische inzicht fouten moeten schuilen, die bij dieper doordenken zich moeten doen gevoelen.

In waarheid bestaat er een voortdurende wisselwerking. Beide, kenkritische logika en kenkritische psychologie corrigeeren voortdurend elkaar. De zaak is, dat wij bij het vol-

trekken van den éénen kenkritischen gedachtenarbeid noodwendig, of wij willen of niet, allerlei gedachten-relaties voorloopig vaag en onklaar moeten laten. Op elk punt van dezen gedachtenarbeid is dus een „grondig inzicht” maar schijnbaar, en met onvermijdelijke fouten behept. Want in het vaag en onklaar gelatene zitten de onopgeloste problemen en de nog onopgeheven tegenstrijdigheden. Denken wij van uit een verkregen inzicht consequent door, dan zien wij dat wij allerlei relaties nog dieper doorgedacht zouden moeten hebben om met recht van „inzicht” te kunnen spreken, en wij voelen dat in alles wat uitgesproken is, het onuitsprekelijke nog in zit.

Het is een illusie (waarvan echter zelfs in onzen tijd nog velen de dupe zijn) dat een mathematicus of fysicus grondig logisch zou kunnen reflecteeren over de *logische* grondslagen zijner eigen wetenschap zonder zich ooit met den *psychologischen* kant der zich opdringende begrippen te hebben beziggehouden, en dat hij over de plaats die zijn eigen vak in het geheel van ons geestesleven inneemt, grondig logisch en psychologisch zou kunnen reflecteeren, zonder dat hij zich ooit bemoeid heeft met de logische en psychologische grondslagen van ons ethisch, artistiek-aesthetisch en religieus werkelijkheids-bewustzijn. — Zien wij dit in, dan begrijpen wij ook dat de transcendentale methode, wanneer zij uitgaat van de logische en psychologische grondslagen der wiskunde en der mathematische fysika, hoe meer zij zich in hare consequente doorvoering hiervan verwijdert, steeds ingewikkelder en problematischer worden moet. En naarmate die fundamentele onderscheidingen, die aanvankelijk gemaakt worden moesten, dieper worden doorgedacht en nu verder op het empirische natuurkennn in zijn vollen omvang (en dus ook op dat der levende natuur), en vervolgens op het ethische, poëtische en religieuze kennen zullen worden aangewend, moet de psychologische keerzijde van het logische steeds meer op den voorgrond treden. De logische en vooral de psycholo-

gische problematiek moet steeds ingewikkelder worden. Het is dan ook hier, dat de denkwijzen en opvattingen zelfs van de Neo-Kantianen zeer uiteenloopen. Meer nog dan ten aanzien van het ethische en het artistiek-poëtische, is dit het geval met betrekking tot dat werkelijkheidsbewustzijn, dat men het religieuze noemt, en waarbij zich de begrippen „ge-loof” en „openbaring” opdringen. Ook van deze begrippen zal logisch en psychologisch rekenschap gegeven moeten worden. Ook voor het religieuze kennen zal in het ééne apriori zijn bepaalde, hem rechtmatig toekomende, plaats moeten worden aangewezen. En toch — reeds de term „openbaring” wijst dit aan — voelt het diepste religieuze bewustzijn in deze aanwending van het begrip apriori met den eisch eener logische controle, en dus de grondgedachte dat het godsdienstig „ge-loof” met andere zoogenaamde kultuurfactoren onder één rubriek gebracht zou moeten worden, instinctief als onvroom.

Niets anders kan de kritische filosofie tot taak hebben, dan het vormen van een consequent samenhangend begripstelsel, waarin, logisch en psychologisch, de *vorm* van ons menschelijk werkelijkheidsbewustzijn bepaald en zoo vaste leiding gegeven wordt aan alle wetenschappelijke reflectie over het menschelijke geestesleven, zooals zich dat openbaart in theoretische wetenschap, recht, zedelijkheid, kunst en godsdienst. Niet het minst zal deze vaste leiding hierin moeten bestaan, dat er onophoudelijk weer op gewezen wordt, dat al ons kennen zonder een absoluut onveranderlijken *vorm* (het apriori) kortweg een onding wezen zou, en dat men het nooit in zijn hoofd mag halen, dezen vorm op een nog dieper bewustzijn te willen fundeeren of uit een nog hooger kennen logisch te willen afleiden. Dàt er zoo iets als menschelijk kennen bestaat, moet steeds als ten eenenmale onbegrijpelijk en onverklaarbaar helder worden ingezien, en dit inzicht mag geen enkel moment worden verduisterd. Dit mag nooit als het wonder bij uitnemendheid worden verdoezeld, dat aan ons menschelijk niet-

zijn tegenover het Zijn Gods toch een soort realiteit moet worden toegekend. Niets is voor de wijsgeerige reflectie verderfelijker dan een vaag begrip van begrijpen en verklaren.

Dit blijkt vooral bij het complex van die verklaringen, die men heden ten dage met den naam „psychologisch” aanduidt. De nu eenmaal bestaande algemeene naam Psychologie suggereert het bestaan van een gebied van innerlijk homogene wetenschappelijke onderzoekingen. Is echter die homogeniteit niet veeleer schijn dan werkelijkheid? Wat is de verhouding van *de* psychologie tot *de* fysika en fysiologie enerzijds, tot de filosofie anderzijds? Is zij tegenover deze wetenschappen volkomen zelfstandig, en zoo ja, wat wil zij dan eigenlijk, wat *mag* zij willen begrijpen en verklaren, en welke methode moet zij bij dat begrijpen en verklaren aanwenden?

Bestaat haar taak alleen of voornamelijk in het constateeren en analytisch beschrijven van wat in menschenzielen aan „inhouden” bruutweg gegeven is, en is zij zoo — om met Fichte te spreken — „die Zeitung des menschlichen Geistes in der wir uns gegenseitig erzählen, was im tatsächlichen Bewusstsein vorkommt”? Of moet zij het „psychische” op dezelfde wijze behandelen als de natuurwetenschap het „fysische”, en dus dit psychische trachten te begrijpen en te verklaren met dezelfde deductieve en inductieve methodes die de natuurwetenschap op haar gebied aanwendt, om zoo te komen tot psychische „wetten”, waardoor de concrete feitelijheid der zielsinhouden van haar toevalligheid ontdaan en als logisch noodwendig „ingezien” zal worden?

Zooveel filosofen, zooveel verschillende bepalingen van taak en methode *der* psychologie! En deze bepalingen worden meestal in zoo vage of dubbelzinnige woorden gegeven, dat men in het duister blijft rondtasten en in de moeilijkste vragen blijft steken.

Volgens Rickert is het psychische Sein „das reale Seelenleben, wie es faktisch in den Individuen zeitlich abläuft” en

„Psychologie die Wissenschaft, welche diesen Bestandteil der psychophysischen Realität wie andere empirische Wirklichkeiten untersucht“. Maar hoe moeten wij ons dit precies denken: het reële, in den tijd verloopende individueele zieleven als „bestanddeel“ van „de“ psychofysische realiteit? En waarin bestaat dit „onderzoeken“?

Wilhelm Herrmann ziet de Psychologie als „die Wissenschaft, die die geistigen Vorgänge als in der Gesetzmässigkeit des Wirklichen befasst, zu verstehen sucht“. Wij vragen ons af: „vormen de geestelijke voorvallen een deel van een ander gebied, dat dan niet geestelijk, maar eenvoudig „werkelijk“ zijn zou, en zou de geestelijke wetmatigheid als een bijzonder geval van een algemeenere wetmatigheid moeten gedacht worden?“

De Marburger Neo-Kantianen zijn in hun opvatting van de beteekenis der psychologie geenszins eenstemmig. In zijn Logik zegt Hermann Cohen: „Es muss ein eigenes, ein besonderes Problem der Philosophie werden, den Zusammenhang, die Collisionen und den Einklang der drei Gebiete des Bewusstseins (Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst) zur Prüfung und zur Darstellung zu bringen. Dieses Interesse an der Einheit des Kulturbewusstseins muss als ein systematisches Interesse der Philosophie erkannt werden. Das System der Philosophie kommt nicht ins Gleichgewicht, wenn es nicht diese wahrhafte Einheit des Bewusstseins bewältigt hat. Aus der Ahnung eines solchen philosophischen Eigenwerthes der Psychologie erklären sich die sich stets wiederholenden heftigen Ansprüche derselben. Der Werth der Psychologie besteht nicht in dem Abschnitt, den sie innerhalb der Physiologie bildet. Und wenn sie dadurch allein Wissenschaft werden könnte, so würde sie damit aufhören, zur Philosophie zu gehören, geschweige die Philosophie zu sein. — Der Werth der Psychologie besteht vielmehr in dem Problem der Einheit des Kulturbewusstseins, welches sie allein

im Gesamtgebiet der Philosophie zu verwalten hat. Somit gehört sie zum System der Philosophie, und wenn das System darüber vier Theile erlangen musz. Die drei Glieder, welche voraufgehen, behandeln drei Objekte: Die Natur, die Kultur der Sittlichkeit und die Kunst. Die Psychologie allein hat zu ihrem ausschlieszlichen Inhalt: das Subjekt, die Einheit der menschlichen Kultur”.

Maar Cohen is er helaas! nooit toe gekomen, dit vierde deel van zijn systeem te schrijven.

Natorp is hiervan overtuigd, dat — in tegenstelling met de andere wijsgeerige wetenschappen, die, objectiveerend, op het object, de objectieve geldigheid gericht zijn — de psychologie zich heeft bezig te houden met het subject, de subjectiviteit, en dat in dit begrip onverwachte, tot dusver nauwelijks opgemerkte problemen liggen, welk feit daaruit te verklaren is, dat men de subjectiviteit, als iets gegevens, reeds onbetwifelaar zek er meende te „hebben”. Natorp ziet in, dat het strenge, zuivere begrip subjectiviteit eerst door een ongeoorloofelijk moeilijken gedachtenarbeid kan „verkregen” worden. In zijn Allgemeine Psychologie poogt hij hiertoe bijdragen te leveren door zijn methode der reconstructie. Maar hij oriënteert zich toch hoofdzakelijk aan de natuurwetenschap, in het bijzonder aan de fysiologie, en brengt het niet verder dan eenige algemeene aanduidingen. Het beloofde tweede deel van zijn Allgemeine Psychologie is niet meer verschenen. Hoe die reconstructieve methode op het ethische, aesthetische en religieuze kennen zou kunnen aangewend worden, heeft Natorp niet duidelijk gemaakt. In zijn streven voelde hij zich later nauw verwant aan Husserl en diens Phaenomenologie. Aan dezen scherpzinnigen denker zweeft voor den geest: ein allerfundamenteelste geesteswetenschap, die noch gewone logika noch gewone psychologie zijn zal, maar, met hare „Einklammerungen” en „Ausschaltungen” nog dieper zal graven en boren, (de tegenwoordig door de Duitschers

geliefde term is „schürfen”) dan deze beide. Wat zij echter met haar pijnlijk geforceerde „Wesenserschauung” bereiken wil, blijft zeer vaag. Een gewichtige functie vervult de „evidentie” die evenwel geen psychologisch begrip, geen gevoel zijn zal. Dat aan de theoretische Rede hier, als of het vanzelf spreekt, weer het primaat wordt toegekend, springt duidelijk in het oog. Met het „wezen”, „eidos” „noëma” zijn wij weer diep in de intellectualistische aristotelische metafysika. Wij hebben hier, zooals terecht is opgemerkt, weer die „reine Vernunft im speculativen Gebrauche” waartegen door Kant zoo dringend is gewaarschuwd. Ook de Phaenomenologie wil nog weer dieper gaan dan het transcendentale apriori en dingen begrijpen, die het beperkte menschenverstand nu eenmaal niet begrijpen kan.

Het is een verblijdend en hoopgevend teeken, dat in steeds wijdere kringen bij de hedendaagsche wijsgeerige denkers het besef ontwaakt, dat men den geest in de psyche voor een groot deel op verkeerde wijze heeft aangepakt, dat men hem eenzijdig met objectiveerende begrippen en methodes heeft getracht te benaderen; dat zoo met alle moeite die men zich getroostte, datgene waar het eigenlijk om te doen was, niet gegrepen en eerder verduisterd is geworden.

Zeer sterk drukt zich Max Wertheimer uit (in een opstel over Gestalttheorie): „Man kommt von irgendeinem starken Lebendigen, das in einem vor sich gegangen ist, schlägt etwa nach, was die Psychologie, was die Wissenschaft für diese Dinge sich erarbeitet hat, liest und liest (oder beginnt selbst in der Art zu forschen, wie sie durch lange Zeit allein üblich war) und hat nachher das klare Gefühl: man hat vieles in der Hand und eigentlich doch nichts. Irgendwie ist das, was einem das Wichtigste, Wesentlichste, das Lebendige der Sache schien, bei diesen Vorgängen verloren gegangen. Ein ganz spezielles sei erwähnt. Wer hat nicht erlebt, was es heisst: ein Schüler begreift! Wer hat nicht selbst erlebt, wie solches

Begreifen vor sich geht, wenn einem zum ersten Male ein mathematischer Zusammenhang etwa aufgeht, ein physikalischer. Man schlage doch noch, was die Psychologie bis vor kurzem, was die Lehrbücher der pädagogischen Psychologie, zu diesem Kapittel sagen. Ich empfehle Ihnen, das wirklich einmal zu tun, und zwar aus diesem Gesichtspunkt. Man erschrickt vor der Armut, der Dürre, der Lebensferne, vor dem völlig Unwesentlichen alles dessen, was dazu gesagt wird. Da hört man von der Begriffsbildung, von der Abstraktion, von der Verallgemeinerung, dem Klassenbegriff, von Urteilen, von Syllogismen, etwa noch von Assoziationen; dann kommt etwa noch ein so schönes Wort, wie schöpferische Phantasie, wie Intuition, Begabung und dergleichen, worunter man sich, wenn man will, die allerschönsten Sachen denken kann, die aber, wenn man streng zugreift, wenn man das Schöne des streng wissenschaftlichen dabei haben will, sich meist als bloße Benennungen eines Problems ohne irgend eine sachliche Erfassung des Entscheidenden, ohne ein Tieferhineindringen entpuppen". Geheel in denzelfden geest had Natorp zich reeds in zijn zoeven genoemde *Allgemeine Psychologie* (1912) uitgelaten. „Man schlägt die Subjektivität tot, um sie zu sezieren, und meint in dem Sektionsbefund — das Leben der Seele aufzuzeigen". (pg. 103) „Man wird beim Lesen fast aller Bücher über Psychologie einen Eindruck nicht los wie beim Durchwandern von Seziersälen; man sieht Leiche an Leiche, und hundert Hände beschäftigt, das schon Tote nur immer weiter auch des letzten Scheines von Lebendigkeit, auch der fernsten Erinnerung an sie zu entkleiden, die bei der unzerstückten Leiche, im Zusammenbleiben der Glieder nach ihrer natürlichen Verbindung immer noch erhalten blieb. Man subsumiert eben nicht den lebendigen Organismus der Psyche, sondern subsumiert die ihm entrissenen toten Einzelglieder unter vollends tote, starre, bewegungslose — Begriffe. Ist es nicht das seltsamste Beginnen? Man

glaubt offenbar das Psychische in seiner Integrität fertig vor sich zu haben; warum in aller Welt bedürfte es aber dann erst der Erforschung? Es ist klar: man erforscht wirklich nicht das Psychische, sondern erforscht, von ihm ausgehend, *als hätte man es*, etwas das jenseits seiner liegt. So tut alle objectiverende Wissenschaft und sie tut recht daran. Nur ist dies Tun nicht Psychologie, sondern etwas ihr gerade Entgegengesetztes, eben Objectivierung''.

Overall komen weer op den voorgrond: de zoolang verwaarloosde, met minachting of wantrouwen bejegende termen: het „irrationeele'', het „doorleven'', de „intuïtie'', ja zelfs „het gevoel''. Steeds algemeener wordt het besef, dat zekerheid van inzicht ten slotte is: levenszekerheid, evidentie van geestelijk leven, en dat alle theoretische oordeelszekerheid met hare geconstateerde feiten of hare bewezen „waarheden'' in het persoonlijke leven haar diepsten grond hebben moet: dat op levenszekerheid alle oordeelswaarheid gebaseerd is. Dit heeft het Pragmatisme al diep gevoeld. Maar het werd in het logisch consequente doorvoeren zijner inzichten van den aanvang af belemmerd door zijn empiristische kennisleer en zijn daarmee nauw samenhangende utilistische opvatting van het „praktische''.

Terecht zegt Natorp: „Erleben ist ursprünglicher als aller Begriff''. Intusschen, de kritische filosofie moet van dit absoluut oorspronkelijke zich wel begrippen vormen en in woorden daarover spreken.

Onafwijsbaar is voor ons, zooals Lotze zegt „die Bemühung, mit den Mitteln der Erkenntniss diese erlebte Tatsache zu zergliedern; von dem Ich, das in dieser mit der Lebendigkeit des Gefühls sich selbst ergreift, ein Gedankenbild zu gewinnen und es auf diese Weise „*künstlich für die Betrachtung in die Reihe der Gegenstände zu versetzen, in die es nicht gehört*''.

Bergson zegt, dat men „de gewone richting van den denk-

arbeid moet omkeeren'', dat de geest hiervoor „zichzelf geweld moet aandoen, al zijn categorieën onophoudelijk moet omdraaien of liever omscheppen''. Maar hoe moet deze algemeene aanwijzing nu in bijzonderheden uitgevoerd en toegepast worden? Bergson zelf, die de fundamenteele begrippen der gangbare psychologie zoo grondig en scherpzinnig kritiseert, blijkt maar al te zeer vast te zitten aan een half biologisch-gefundeerde half ontologische, maar toch overwegend naturalistische metafysika, tengevolge waarvan het positieve dat hij voor al het afgekeurde in de plaats stellen wil, zeer poover uitvalt en aan innerlijke tegenstrijdigheden laboreert.

Nergens misschien zoo zeer als in dat conglomeraat van uiterst heterogene onderzoekingen, dat men Psychologie noemt, openbaart zich de noodlottige invloed van het sedert de Renaissance domineerende natuur-begrip, de fascineerende, hypnotiseerende macht van eene (met de moderne natuurwetenschap en hare techniek, naar het schijnt, bijna onverbrekkelijk verbonden) door en door verkeerde, uiterst verwarde, aan een onhoudbaar begrip van het Absolute lijdende, in den grond irreligieuze metafysika, een natuurfilosofie, die den geest in de engte drijft en tenslotte dooddrukt.

Dit is nu het essentieele in de revolutie, die Kant in de filosofie (met hare leer van het fysisch, ethisch en psychologisch kennen) voltrokken heeft: zijn radikale vernietiging van de pretentie der ouderwetsche (en nieuwerwetsche) metafysika, die, wat zij ook beweren moge, als einddoel van alle denken stelt: te begrijpen „was die Welt im Innersten zusammenhält''. Deze revolutie (met hare Kopernikanische Drehung) bewerkte Kant door zijn fundamenteele onderscheiding van *analytische* en *synthetische* oordeelen. Maar doordat hij het aristotelisch begrip der analyse en het daarmee verbonden begrip van het begrip toch nog eenigermate in stand hield, is (en wordt) zijn eigenlijke bedoeling voortdurend misverstaan.

Volkomen terecht zegt Hermann Cohen: „die Nominaldefinition der analytischen und synthetischen Urtheile ist eine dem Autor der Kritik der reinen Vernunft für die stilistischen Zwecke seines Werkes eigenthümliche, eine quaestio domestica, deren Reception und unaufhörliche Wiederholung in jedem Compendium das der Tag bringt, das possierlichste Symptom jener gänzlichen Verkennung dessen ist, was Kant gewollt, und worein er die Tendenz der transscendentalen Kritik gesetzt hat”.

Van deze potsierlijke miskenning willen wij een voorbeeld geven, een uit de talloos vele. In zijn Transcendentale Systematik (1916) meent Hans Cornelius, Kant kritiseerend, te mogen zeggen: „Eine zweite Unklarheit bringt die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile mit sich. Die Beispiele, an welchen Kant diesen Unterscheid verdeutlicht — ‚alle Körper sind ausgedehnt‘ als analytisches, ‚alle Körper sind schwer‘ als synthetisches Urteil — können nur verstanden werden unter Voraussetzung einer *bestimmten Definition ihres Subjektsbegriffes*. Wer von vornherein den Begriff Körper etwa im Sinne der Chemie als irgend eine Art ponderabler Materie definiert denkt, musz auch den zweiten Satz als analytisches Urteil bezeichnen. Was in einem Begriff ‚obzwar versteckter Weise‘ enthalten ist, lässt sich nur soweit sagen, als eine Definition dieses Begriffes vorliegt. Oder wer sollte sonst dafür bürgen, dasz nicht etwa im Begriff des gradlinigen Dreiecks auch die Eigenschaft, dasz die Winkelsumme gleich $2 R$ ist, versteckterweise enthalten sei? Oder im Begriff der geraden Linie die Eigenschaft, dasz sie die kürzeste Verbindung zweier Punkte darstellt? Dasz ‚mein‘ Begriff vom Geraden ‚nichts von Quantität‘ in sich schlieszt‘ kann ich nicht als bekannt voraussetzen, solange ich nicht angebe, was ich mit *meinem Begriff vom Geraden meine*; dies aber kann ich nur angeben, indem ich ihn irgendwie definiere”.

Geheel in overeenstemming met deze goedkoope wijsheid (die aan een denker als Kant onbekend zou gebleven zijn!) is datgene, wat eenige bladzijden verder gezegd wordt over het bestaan der ruimte die wij waarnemen: „Die räumliche Erscheinung die in diesem Sinne *in uns ist*, tritt zu einem unabhängig von der Wahrnehmung existierenden Raume — einem Raume *ausser uns* — im Gegensatz. Von dem Dasein dieses Raumes, der besteht auch während er nicht wahrgenommen wird, also(!) *an sich* besteht, sind wir alle überzeugt. Wie wir aber zum Begriff derselben und zum allgemeinen Urteil über seine Existenz kommen und mit welchem Recht wir dieses Urteil fällen, danach hat die Kritik der reinen Vernunft nirgends gefragt”.

Wij kunnen deze woorden lezende, nauwelijks onze oogen gelooven. Duidelijker dan hier kan wel niet *getoond* worden, dat men van wat Kant met zijn bovengenoemde onderscheiding beoogde, ook niet het allergeeringste begrepen heeft. Wij zien nog eens weer, hoe absoluut onmogelijk het voor sommige (empiristische) denkers is, zich op het transcendentale standpunt te plaatsen; hoe hun skepsis daarvoor lang niet diep genoeg gaat.

Dat een ruimte buiten ons bestaat, ook wanneer zij niet (door ons) waargenomen wordt, *en dus* „an sich” bestaat — dat zijn woorden, wier zin Cornelius volkomen meent te begrijpen. Deze tegenstelling „voor ons — an sich” is hem zoo duidelijk, omdat hij van het „ons” (nl. ons menschelijk kennen) volkomen zeker meent te wezen. Nu was het echter Kant nergens anders om te doen, dan om deze quasi-evidente zekerheid tot vraag te maken, van dit zoo argeloos aangewende begrip „existeeren” de duizelingwekkende problematiek te onthullen. En daar in het begrip „menschelijke kennis” het begrip „mensch (menschheid)” zit, komt Kants vraag eigenlijk neer op de vraag van Sokrates: „wat is de mensch?” of op die van Plato: „hoe is het mogelijk, den

menschengeest zoo te denken, dat hij geen onzin wordt?" Want de menschengeest is beperkte geest, en het begrip „beperkte geest" moet zich aan ons voordoen als een contradictio in adjecto.

Kant bewerkte door zijn onderscheiding van analytisch en synthetisch oordeelen — wij gebruiken hier met Stadler liever het verbum dan het substantivum — een radikale verandering in het begrip „kennen". En dit deed hij, door de pretentie (zoo wel van de fysika als van de gangbare metafysika) het met een „werkelijkheid an sich" te doen te hebben, voorgoed te vernietigen. Hij toonde nl. aan, dat de fysika „slechts" van een wereld van „dingen *voor ons*" d.i. van Erscheinungen kennis (maar dan ook een door en door betrouwbare, nl. inzicht in noodwendigheid), en de metafysika van een wereld „achter" de Erscheinungen heelemaal geen kennis heeft, noch ooit hebben kan.

Kants onderscheiding is van eminent gewicht voor diegenen, die ernstig naar de mogelijkheid van *menschelijke* kennis vragen; die het een wonder vinden, dat wij, die toch afhankelijke schepsels blijven, desalniettemin begrippen zouden kunnen vormen, waarmede wij — om het eens kras uit te drukken — aan God de wet zouden kunnen voorschrijven.

Verwijzend naar wat vroeger, bij verschillende gelegenheden ¹⁾ reeds over dit fundamenteele probleem is opgemerkt en in 't licht gesteld, willen wij trachten nog eens samenvattend de beteekenis van Kants onderscheiding duidelijk te doen uitkomen.

De analytische logika is daarom zulk een wonderlijk, hybrisch vak, omdat zij uiterst veel buiten beschouwing laat (ja, van zoo goed als alles abstracteert), zonder er zich voldoende rekenschap van te geven, want *wat* zij nu eigenlijk afziet en abstraheert, of, wat hetzelfde is, wat zij *als reeds vaststaande*

1) o.a. pg. 44—48, 143—161.

laat gelden en als volkomen zeker en onbetwifelbaar op den achtergrond van haar denken houdt.

Wie de conventionele logika (zooals bv. Mellone, zie pg. 143) als een afzonderlijk vak accepteert, waardoor men ook maar de geringste inzichten zou kunnen krijgen in het wezen van ons menselijk *kennend* denken, is zich niet sterk genoeg bewust geworden van den noodtoestand, waarin wij met ons denken ten aanzien *der* werkelijkheid verkeerden; van wat er opgesloten ligt in het simpele feit, dat een mensch bewust *woorden* gebruikt, en van de *petitio principii* die daarbij begaan wordt. Zoodra men zich verbeeldt, dat er in het gebruik van het woord ook maar het allergeeringste van-zelfsprekend, niet-problematisch zijn zou, is men ook al op den weg naar een verkeerde, dogmatische metafysika. Vooral in het begin wordt men maar al te licht gedupeerd door de zinnelijke aanschouwelijkheid van het (gegeven, voorhanden) woord en den woordsamenhang. Men vertrouwt op zijn taalgevoel. Zooals Kurt Sternberg opmerkt ¹⁾ is de zoogenaamde analytische logika eigenlijk geen logika, maar „nicht viel anderes als eine logisierte Grammatik”. Vandaar dat men, zooals wij reeds opmerkten, zelfs op de middelbare scholen zoo gemakkelijk de analytische logika meent te kunnen onderwijzen. Het nut van zulk een onderwijs kan echter alleen hierin bestaan, dat de leerlingen zich eenigermate bewust worden van het verband tusschen taal en gedachte, ingelicht worden aangaande de beteekenis der talrijke nu eenmaal in gebruik zijnde logische technische termen, en ten minste een duister gevoel krijgen van zekere *werkelijke* logische problemen.

De analytische logika leert ons alleen iets van een uiterst vaag gelaten denken *in 't algemeen*, een „bloot” denken, waarmede dan, als keerzijde correspondeert: een uiterst vaag

¹⁾ In zijn voortreffelijk opstel „Ueber die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen” (Kant-Studien, 1926. Bd. XXXI).

gelaten „zijn, of: werkelijkheid in 't algemeen". Dit bloote denken, waarbij streng genomen van een *dwalen en vragen* geen sprake wezen kan, kan maar zeer weinig gemeen hebben met dat denken, waardoor wij menschen kennis trachten te verkrijgen van die werkelijkheid waarin wij *leven* en ons bewegen, deze onze zinnelijk waarneembare wereld in ruimte en tijd. Want bij dit laatste denken is dwalen en vragen maar al te zeer mogelijk en werkelijk.

De analytische logika meent reeds te weten, wat dat is: een begrip. En zoo zit zij onverbrekkelijk vast aan een aanmatigende intellectualistische metafysika. Zij wil van deze allergeestelijkste levende functie, het denkend kennen, iets begrijpen wat niet te begrijpen is. En daardoor maakt zij onwillekeurig dat levende tot een mechanisme, een dood ding. Dat openbaart zich al dadelijk in de keuze der termen synthese en analyse die onvermijdelijk de gedachte wekken van een samenstellen en uitelkaar nemen, een verbinden en scheiden, zooals ook overigens in de wereld der „dingen" (bv. in die der scheikunde en anatomie) voorkomt.

De analytische logika vindt het „feit" dat er filosoferende (logika zoekende) menschen zijn, lang niet wonderbaar genoeg. Dit staat voor haar vast: er zijn filosoferende menschen, wezens, die met zichzelf in woorden spreken. De filosoof gebruikt woorden. Deze dringen zich onweerstaanbaar op. Hij heeft ze te zijner beschikking. Die woorden hebben natuurlijk een „zin". Van *wat* drukken zij den zin uit? Natuurlijk van *de werkelijkheid*, waarin de filosoferende geestelijk leeft, de ééne, eenige, alomvattende werkelijkheid. Dit wordt nu kortweg aangenomen: door en in den samenhang onzer woorden en den daarmee corresponderenden samenhang onzer begrippen maken wij ons bewust van den samenhang in de ééne (alles, en dus ook ons, omvattende) werkelijkheid. Want het wezen dier werkelijkheid moet zijn: een *samenhang*, een eenheid in een veelheid. Er is in de wer-

kelijkheid maar één samenhang, die dus ook voor alle denkende (woorden en begrippen gebruikende) menschen *dezelfde* is. Grijpen wij nu in ons denken iets (een deel) van dien éénen werkelijkheidssamenhang, dan hebben wij in dat denken een *kennen*, een *weten*. Wij hebben dan in dat (subjectieve) *grijpen* een bepaald (objectief) *begrip*. Er moet iets wezen, „was die Welt im Innersten zusammenhält”. Deze, alle veelheid *samenhoudende*, *samenbindende*, *samenstellende*, *syntheteerende* eenheid is, existeert natuurlijk, onverschillig of wij menschen met onze begrippen en oordeelen er „zijn” of niet. Deze samenhang, synechie, was er al lang, voordat er sprake was van een menselijke geschiedenis, voordat wezens als wij, hun gedachten op die eenheid, dien samenhang, begonnen te „richten”, en zal er zijn, ook nadat eventueel menschenzielen zullen hebben opgehouden hem in hun kennend bewustzijn te „hebben”. Deze werkelijkheidssamenhang is dus iets transcendent, en wordt noodwendig als van alle menselijk denken, kennen en „zijn” absoluut onafhankelijk opgevat. Toch bezitten wij blijkbaar het vermogen, dien samenhang (die *synthese an sich*) in onze geesten over te brengen, hem in *onze syntheses* in onze waarnemingsvoorstellingen en begrippen, te „vatten”. Wij hebben toch immers een kennen. En wat zou dit anders kunnen beteekenen, dan dat iets *in* ons (nl. een begrips- en oordeelssamenhang) met iets buiten ons (nl. een werkelijkheidssamenhang) „overeenstemt”. Maar de werkelijkheidssamenhang blijft het oorspronkelijke. Immers terwijl de werkelijkheidssamenhang in de afgesloten totaliteit zijner syntheses reeds voorhanden is (een „fait accompli”) — is dit met onzen oordeelssamenhang, onze syntheses nog geenszins het geval. Deze is nog alles behalve afgesloten. Het geheel van alle mogelijke kennen hebben wij nog niet in ons bezit.

Woordensamenhang, begrippensamenhang, werkelijkheidssamenhang — tusschen deze drie schijnen wij menschen ons

in ons kennend denken voortdurend heen en weer te bewegen.

Wij moeten ons echter afvragen of de term „samenhang” in deze drie verbindingen wel hetzelfde kan beteekenen.

In een samenhang moeten de bestanddeelen die de eenheid daarvan constitueeren, van elkaar onderscheiden worden. Zij kunnen niet identiek, niet in hun wezen dezelfde, zijn. Tevens echter moeten zij niet zonder elkaar kunnen voorkomen. Zij moeten elkaar opeischen, daar zij immers als bestanddeelen van één en denzelfden samenhang elkaar niet kunnen missen. Het eene kan niet „zijn” (zin hebben) zonder het andere en en zonder den samenhang, waartoe zoowel het eene als het andere „behoort”.

Zeër duidelijk is dit bij het woord en het begrip, zooals ook reeds door Aristoteles (de Interpretatione 4. 17^a 1) is opgemerkt. Gebruik ik alleen het woord „mensch” dan zeg ik eigenlijk nog niets. Want van een eigenlijk „zeggen” kan alleen daar sprake zijn, waar van waarheid of onwaarheid sprake zijn kan. En een alleen staand woord kan nooit waar of onwaar wezen. Ook een begrip „op zichzelf” is eigenlijk nog niets. Een begrip krijgt zijn beteekenis eerst door de plaats die het (als bestanddeel) in den samenhang der begrippen inneemt. Ook een begrip „an sich” kan niet waar of onwaar wezen. Bij het nadenken over den woorden- en begrippensamenhang voelen wij nog geen eigenlijke moeilijkheden. Want wij schijnen hier te blijven op bekend terrein, nl. het menschelijke, het subjectieve. Wij constateeren en analyseeren eenvoudig datgene, wat wij in ons vinden, wat wij onloochenbaar in ons aantreffen, *zoolang wij feitelijk denken*.

Er is geen twijfel mogelijk: wij vinden in ons een veelheid van kate-gorematische woorden (substantiva, adjectiva, substantivische en adjectivische verbaalvormen) en dus een veelheid van bepaalde begrippen. De hemel mag weten, hoe het mogelijk is dat wij er zijn, hoe wij in 't algemeen aan dit denkvermogen gekomen zijn en juist deze bijzondere begrippen

vermogen te vormen. Genoeg, wij *zijn* er als denkende wezens, en wij *hebben* (zoolang wij er zijn) deze bijzondere begrippen. Deze laatste moeten als begrippen *een bepaalden zin* hebben. Zij kunnen geen onzin wezen, Zij kunnen niet bestaan uit elkaar opheffende (niet bij elkaar passende of behoorende) elkaar vernietigende, bestanddeelen. Want dan zouden wij ze niet als begrippen kunnen *hebben*. Wij bezitten dus onloochenbaar een zeker aantal denkbare, een bepaalden zin hebbende, begrippen. Deze bezitten wij nu wel niet alle *tegelijk*, in psychische werkelijkheid, op één en hetzelfde voorbijgaande oogenblik. Wij „hebben” ze niet alle tegelijk in klare bewustheid, psychisch-feitelijk door woorden aangeduid en onderscheiden. De meeste daarvan zijn „versteckterweise” in ons. Maar wij hebben ze in elk geval ten allen tijde ter onzer (volle en vrije) beschikking. In elk „nu” waarvan wij ons van een bepaald begrip (door een bepaald woord aangeduid) *feitelijk* bewust zijn, hebben wij het *vermogen* alle andere ons bekende woorden in ons feitelijk bewustzijn te „roepen”, ons bewust te *maken*. — In elk van deze begrippen is een samenhang van bestanddeelen. Geen dezer samenhangen is dezelfde als een andere. Elk dezer samenhangen *moet* terstond als met zichzelf identiek herkend en van elken anderen als niet-identiek onderscheiden *kunnen* worden. En dit identificeren en onderscheiden geschiedt in een oordeel. Een bepaald begrip „hebben” is dus niets anders dan een op bepaalde wijze actueel of potentieel oordeelen. En dit oordeelen kan niet anders dan *ware* uitspraken produceeren. —

Zoover als wij nu zijn, kunnen wij immers nooit toegeven, dat een *verkeerd oordeelen* (een *ἀμαρτάνειν*, een missen, een niet-treffen, niet-raken van het Zijnde, van de werkelijkheid) mogelijk zou kunnen wezen. Zijn wij eenmaal zoo knap om een aantal bepaalde begrippen te *hebben*, dan moeten wij ook wel zoo knap zijn om ze absoluut-goed te hanteeren, om er datgene mee te doen, waarvoor ze alleen kunnen dienen, nl.

oordeelen, d.i. waarheid uitspreken. Hebben wij eenmaal bepaalde begrippen dan hebben wij ook eo ipso bepaalde waarheden. Denken en waarheid-denken moet één en hetzelfde zijn. Immers, wie denkt (identificeert en onderscheidt) moet onvermijdelijk „iets” denken, en wel een bepaald iets, een bepaalde *werkelijkheid*. Die werkelijkheid kan niet anders „zijn” (bepaald zijn) dan zooals wij haar denkend in het begrip bepalen. Wij kunnen over die gedachte werkelijkheid niet verkeerd oordeelen, daar het bepaalde „zijn” der werkelijkheid niets anders is dan de keerzijde van het bepaalde begrip of oordeel. Door mijn begrip *beheersch* ik met absolute souvereiniteit het zijn dat aan dit begrip correspondeert. Ik kan dus niet verkeerd oordeelen. Want wat ik beheersch, zal ik toch wel niet tegen mijzelf, tegen de bedoelingen mijner eigen heerschappij, gaan aanwenden. Sokrates heeft volkomen gelijk met zijn bewering: *οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει*, niemand maakt bewust een fout.

Buitengewoon geschikt om Kants ware bedoeling te doen verstaan, is een opmerking die hij tegen Eberhard maakt: „dasz alle Körper ausgedehnt sind, ist nothwendig und ewig wahr, *sie selbst mögen nun existieren oder nicht*”. Ik heb op dit oogenblik in mijn woordenschat en dus in mijn gedachtenwereld het begrip „lichaam”. Dit neem ik aan. Nogeens, ik vraag niet, hoe ik in 't algemeen zoo knap ben om te kunnen denken en hoe ik in 't bijzonder aan dit bepaalde begrip „lichaam” ben gekomen. Genoeg, ik heb het, ik denk het: d.i. ik maak mij zijn bepaaldheid bewust. En dit doe ik door andere (in andere woorden aangeduide) begrippen, die ik „versteckterweise”, potentieel, in mij heb, er bij te halen. Haal ik nu het andere begrip „uitgebreid” er bij, dan *zie* ik onmiddellijk (ik *moet* zien, kan niet anders dan: zien) dat de uitgebreidheid tot de bepaaldheid van het begrip lichaam behoort, dat het onmogelijk is dat een lichaam niet uitgebreid zou wezen.

Waarvoor kan het nu noodig zijn, wat voor zin kan het hebben, toch dit overbodige oordeel „alle lichamen zijn uitgebreid” nog afzonderlijk uit te spreken, wanneer ik het niet eens in mijn hoofd kan krijgen, het tegendeel te beweren? Dit zou alleen dan zin hebben, als zich in mij, *incredibile dictu*, de neiging mocht openbaren om het oordeel te vormen „dit bijzondere lichaam is niet uitgebreid”. Maar dit kan immers nooit gebeuren, daar ik van te voren (*apriori*) weet dat *alle* lichamen uitgebreid zijn, en dus ook elk bijzonder lichaam, en dus ook *dit* lichaam, uitgebreid is.

Blijven wij binnen dat denken dat de zoogenaamde analytische logika heet te bestudeeren, dan moeten wij zeggen: „*dwalen*, onwaar oordeelen, is onmogelijk, daar er geen aanleiding zijn kan om een verkeerde praediceering te voltrekken”. En wij moeten er bijvoegen: „ook een *vragen* is onmogelijk”. Wel te verstaan: een vragen in eigenlijken, strengen zin. Er kan geen enkele echte vraag ook maar opkomen. Op elke vraag, die wij ons zouden kunnen stellen, *hebben* wij immers het antwoord al *in* ons. Laat ons zeggen: wij hebben twee door niet-identieke woorden aangeduide niet identieke begrippen (bestanddeel-samenhangen) S en P in ons. Nu vragen wij „zou S : P, of zou S niet P zijn?” En wij beslissen: S is P. Maar als men ons nu vragen zou, *met welk recht* wij deze beslissing genomen hebben, dan zouden wij niets kunnen antwoorden dan: „wij wisten, dat P tot den samenhang S *behoort*”. Maar als wij dat al wisten, hoe kon dan de vraag, de onzekerheid, in ons ontstaan!

Als de analytische logika haar arbeid begint, legt zij noodwendig zekere algemeenste begrippen ten grondslag. Zij meent het recht te hebben deze voorloopig uiterst vaag te laten. En toch, in wat zoo onbepaald gelaten is, liggen de eigenlijke moeilijkheden. Daarin liggen problemen die, als zij ernstig onder de oogen gezien worden, alles wat als zeker en vaststaande voorloopig geponeerd werd, onzeker maken

en op losse schroeven zetten. Met de analytische logika van Aristoteles is niet alleen een verkeerde metafysika, maar ook een verkeerde naief-realistische empirische psychologie onverbreekelijk verbonden. Deze laatste verbeeldt zich de begrippen „waarheid” en „werkelijkheid” als het ware onmiddellijk, direct, te kunnen aflezen van wat de innerlijke „waarneming” als onloochenbaar voorhanden in de menschenziel „aantreft”. Ook dat de begripssamenhang *in* de menschenziel met een werkelijkheids-samenhang „an sich” (die toch even onloochenbaar voorhanden zijn moet) „overeenstemt”, schijnt eveneens door innerlijke waarneming geconstateerd te worden. En toch moeten wij, consequent over die zoogenaamde „overeenstemming” nadenkend, onzeker worden, of die heele term „samenhang” (als een eenheid in de veelheid, een geheel van deelen), aangewend op de werkelijkheid „an sich” nog wel eenigen zin hebben kan; of een samenhang in het boven-menschelijk-transcendente nog wel iets kan gemeen hebben met een samenhang die wij binnen het menselijke aantreffen. Is die heele term „samenhang in de werkelijkheid” niet een leeg, ja misleidend woord?

Wat zouden de constitueerende bestanddeelen hier kunnen zijn? Hun „zijn” moet, evenals dat van den samenhang zelf, wel iets wezen, wat op totaliter andere wijze „is” dan iets, van welken aard ook, dat wij overigens in ons aantreffen en als „zijnde” qualificeeren. Wat tot dien werkelijkheidssamenhang behoort, kan geen woord zijn, geen aanschouwelijke voorstelling, geen begrip of oordeel, geen gevoel, begeerte of streving, — kortom niets van al datgene wat op eenigerlei wijze in ons bewustzijn voorkomt. Het kan, *ex hypothesi*, met niets van dit alles ook maar eenige gelijkenis of gemeenschap hebben.

Maar als wij ons dan van dien werkelijkheidssamenhang niet ook maar de allergeeringste voorstelling kunnen vormen, als die samenhang voor ons niets meer zijn kan dan een „ik

en weet niet wat'', een ongrijpbaar „iets in het algemeen'', wat kan dan die overeenstemming beduiden, welken zin kan dan de bewering hebben dat wij met onze woorden en begrippen iets van hem in ons zouden „overbrengen'', dat onze begrippen alleen dan geen „leege'', „bloote'' begrippen zouden zijn, wanneer wij ons daarin een deel van dien werkelijkheidssamenhang toeëigenen, en, in zoover wij ons dat deel toe eigenen, het ook *beheerschen*? En toch, zoodra wij dat „ik en weet niet wat'' prijsgeven of trachten te elimineren, dringt het zich terstond weer op. Wij voelen: zonder dit ongrijpbare zou onze heele zoogenaamde begrippensamenhang een bloot begrippenspel worden.

De filosofen stooten hier wel op een soort tegenstrijdigheid. Maar zij vertrouwen dat deze mettertijd, bij voortgezet filosofeeren, wel opgelost of althans verzwakt zal worden. Dit zal echter nooit geschieden, zoolang zij aan de grondgedachte van die verhouding tusschen *onze syntheses* en de *synthese an sich* blijven vasthouden.

De verhouding van het *begrip* (als onloochenbaar feitelijk psychisch in ons aanwezig, zoolang wij denken, d.i. „bloot'' denken, en over dit bloote denken denken) tot het *oordeel* (dat iets vaststelt van het eeuwige wezen eener werkelijkheid, aan welke een van al het feitelijk psychische geheel onafhankelijk bestaan wordt toegekend) — deze verhouding is door Aristoteles verkeerd bepaald. De moeilijkheid werd misschien voor hem ook daardoor gemaskeerd, dat de term *ἀληθές* zoowel „waarheid'' als (echte) „werkelijkheid'' aanduidt. Een *oordeel λόγος ἀποφαντικός* wordt gedefinieerd als een zoodanige *λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*. Maar, zooals wij zagen, wanneer wij binnen het „bloote'' denken blijven (als functie van een in zijn existentie zeer onbepaald gelaten geest), dan is er van een dwalen en onwaarheid spreken, een *ψεύδεσθαι*, verkeerd praediceeren, geen sprake. Het oordeel der analytische logika is dus een *schijn*-oordeel, geen echt oordeel. Het

heeft natuurlijk wel betrekking op een „werkelijkheid”, nl. die werkelijkheid, die met „een” denken noodwendig corresponderen moet, maar niet op *de* werkelijkheid, de *echte*, de *werkelijke* werkelijkheid, de werkelijkheid van *ons* denken. De logische analyticus, die filosofeert over het discursieve (met de tegenstelling „algemeen-bijzonder” opereerende) *denken*, en dan heimelijk dat denken bedoelt, waardoor de *menschheid* zich geleidelijk een steeds grooter wordende kennis verwerft van die werkelijkheid, waarin zij geestelijk leeft, nl. de werkelijkheid in ruimte en tijd, — deze maakt zich schuldig aan een zeer verward en onklaar filosofeeren en begaat een petitio principii. Het is juist de groote vraag, wat dat begrip „menschheid” beteekent, of er een menschheid is, die van de werkelijkheid in ruimte en tijd een *echt* kennen kan hebben, het „zijn” van die werkelijkheid door hare begrippen *beheerschen* kan; of er geen tegenstrijdigheid in schuilt, dat zij door hare discursieve begrippen „de wet stellen” kan aan die werkelijkheid, die zij niet zelve door haar denken *gemaakt* heeft. De analytische logika meent reeds te weten, *dat* er menschelijke werkelijkheidskennis is, en *wat* zij is. Zij heeft het daarom zoo gemakkelijk, omdat het voor haar geen probleem is, hoe wij menschen *het recht* zouden hebben: werkelijkheid-beheerschende *begrippen* te vormen, d.i. een veelheid van *bepaalde* (tegen alle overige in zekeren zin zich afsluitende) begrippen. Zij gaat er eenvoudig van uit, dat in ons menschen een veelheid van bepaalde begrippen aanwezig is, dat wij aan die begrippen *met recht* gekomen zijn, dat dus deze begrippen het wezen den samenhang van een *werkelijkheid an sich* beheerschen. Dat er in dit begrip „samenhang in een werkelijkheid an sich” een contradictie zou kunnen schuilen, daarvan heeft zij geen vermoeden. Het begrip „ding” (*ὄντα*, substantia) speelt haar parten. Zij laat zich misleiden door de gegevenheid der afzonderlijke woorden en vindt het zeer natuurlijk dat met deze woorden: begrippen, en met deze

begrippen stukken werkelijkheids-samenhang correspondeen. Zij is geneigd te zeggen: wij hebben de twee *woorden* „hond” en „paard” en dus ook de twee *begrippen* „hond” en „paard”, nl. de begrippen van twee werkelijkheidsbestanddeelen (*ὀντοί*). Maar zij ziet niet, dat zij met dit dingbegrip een sprong doet uit de werkelijkheid (den samenhang) *binnen* ons menscheijk denken in een . . . „ik en weet niet wat”! De analytische logika vraagt niet „wat *is* het menscheijk kennen?” omdat zij reeds meent te weten, dat en wat de mensch (de menscheid) is.

Het raadsel van den mensch, dat is het raadsel van de mogelijkheid der praediceering, van ons vermogen om te vragen, te vragen naar wat an sich *is*, en dit te doen, door bepaalde discursieve, aan het woord gebonden begrippen.

Voor het bestaan van het begrip *in het algemeen* is bewuste in- en uitsluiting van bestanddeelen (kenmerken) de conditio sine qua non. Maar hoe komt het denkend-kennende menscheijk Ik tot een *bepaalde* in- en uitsluiting? Dit is de groote vraag. Elk bepaald begrip moet zijn: een bepaald bestanddeel van den éénen denksamenhang. Het moet zich echter tegenover alle andere bepaalde begrippen als een soort zelfstandigheid handhaven. Had het deze zelfstandigheid niet, dan zou het niet dit bepaalde begrip kunnen zijn. In elk begrip denken wij een *op geheel eenige wijze bij elkaar behooren* van bestanddeelen, die zelf niets anders dan ook weer begrippen zijn kunnen en die afzonderlijk ook in andere begrippen kunnen voorkomen. In een bepaald begrip moet dus als het ware uit den geheelen begripsvoorraad een *keuze* gedaan zijn. Het moet in zijn eenheid bewust sommige begrippen opgenomen, andere daarentegen bewust buitengesloten hebben. Het begrippen-vormende Ik, dat werkelijk kennen (= inzicht) hebben zal, kan zich bij het vormen van dat inzicht niet laten dwingen. Het moet dus als 't ware tot zichzelf gezegd hebben: „Ik *wil* dit bepaalde begrip A vormen. Daartoe moet ik

er de begrippen a, b en c in opnemen, de begrippen p, q en r buiten sluiten. Want ik zie, dat de eerste in dien samenhang A ‚behooren‘, de laatste daarentegen niet”. Maar rijst nu niet de vraag: „wat heeft dat denkende Ik tot deze bepaalde keuze bewogen? Hoe kan het op de gedachte komen van een bepaalden samenhang A? Hoe weet het, dat deze er wezen *moet*, en wat in dien bepaalden samenhang al of niet *behoort*, als het toch dezen samenhang nog *wil* vormen, tot stand brengen, en dus nog niet gevormd en tot stand gebracht *heeft*?”

Zal het gebruik van woorden en begrippen geen leeg spel zijn, waarmee wij ons (evenals kinderen met hun speelgoed) amuseeren, *zoolang het spel duurt*, zal het ernst wezen, eeuwige beteekenis, *geldigheid* hebben voor (heerschappij oefenen over) die werkelijkheid, waarin wij geestelijk leven, — dan moeten wij aannemen: wij kunnen geen *bepaald* begrip hebben, waarvan wij niet den samenhang (de eenheid in de veelheid) *zelf, in vrije redelijkheid, in een door insicht geleide keuze*, synthetisch zouden hebben tot stand gebracht.

Hier schijnen wij nu echter in een circulus vitiosus te geraken. Een bewuste redelijke *synthese* vooronderstelt, dat ik eerst de bestanddeelen afzonderlijk heb en deze nu, op grond van een inzicht dat zij samen *behooren*, samenvoeg. De bestanddeelen zelf zijn echter eveneens synthetische samenhangen. Om ze te kunnen hebben, moet ik vroeger (prius) al een inzicht gehad hebben, op grond waarvan ik de synthese die in hen ligt, voltrokken heb. En zoo tot in het oneindige. Wij schijnen niet te kunnen inzien, hoe wij ook maar het allereerste begin tot een synthetisch kiezen *met recht* zouden hebben kunnen maken. Wij kunnen geen kennis-bevattende begrippen hebben, of wij moeten al met recht hebben geoordeeld. En wij kunnen niet met recht hebben geoordeeld, zonder dat wij reeds kennis-bevattende begrippen bezaten. Wij kunnen niet weten dat zekere bestanddeelen in

een samenhang behooren, als wij dien samenhang niet-zelf (door bewust samenvoegen) gemaakt hebben. En wij konden geen bewuste synthese voltrekken, of wij moesten al weten dat hare bestanddeelen in een bepaalden samenhang *behooren*.

De nood-toestand waarin wij menschen verkeeren is deze, dat het weten dat wij *quasi* hebben, alleen waarde (zin, betekenis, logos) heeft als uitgangspunt voor een weten dat wij *nog niet* hebben en dat, wanneer wij het hebben, ook weer een *quasi* hebben blijkt. En hoever wij in de toekomst het met ons weten ook mogen brengen, deze noodtoestand blijft steeds bestaan. Wij voelen hem echter niet als zoodanig, omdat wij te veel vertrouwen op de woorden, die wij steeds te onzer beschikking hebben.

Den overgang van het reeds in ons bezit zijnde, tot het nog niet in ons bezit zijnde maar door de synthese in ons bezit komende, kunnen wij niet voltrekken, zonder dat wij op het eerste *vast* rekenen kunnen. En wij kunnen er alleen dan vast op rekenen, wanneer wij mogen vertrouwen dat de woorden die wij bewust met kennis-bedoeling gebruiken, geldigheid hebben, en wij die geldigheid logisch zouden kunnen *rechtvaardigen*. De gegeven woorden der taal symboliseeren den reeds (door ons voorgeslacht, en in aansluiting daaraan, door ons zelve) verrichten, proefhoudend gebleken, synthetischen gedachtenarbeid. Op den weg der strenge wetenschap mogen wij echter geen stap gedaan hebben, dien wij niet *bewust*-logisch — want wetenschap is toch volle bewustheid — zouden kunnen terugdoen, evenals wij een halfvoltooid borduurwerk steek voor steek weer kunnen uitrafelen. Bij het laatste kunnen wij echter onzen analyseerenden arbeid voortzetten, tot wij weer teruggekomen zijn bij een aanvangspunt, nl. een geheel leeg stramien, waarop de eerste steek nog moet gedaan worden. Staat het nu ook zoo met het terugdoen, het analyseeren, van dien synthetischen denkarbeid, dien wij in zake strenge wetenschap reeds verricht hebben en van welks

gerechtvaardigheid wij bij allen verderen gedachtenarbeid absoluut zeker moeten kunnen wezen?

Wij weten terstond dat deze gedachte onzinnig is. Bij het borduurwerk konden wij den eersten steek doen, omdat wij het heele patroon dat door *alle* steken tot werkelijkheid worden moest, van te voren (apriori) al in onzen geest hadden, en apriori wisten hoe elke volgende steek zich continu bij den vorigen moest aansluiten. Van zoo iets kan echter bij ons werkelijkheids-bewustzijn geen sprake wezen. Wij hadden niet, en hebben nog steeds niet, een begrip van het geheel van ons werkelijkheidsbewustzijn. Wij kunnen ons dus van ons kennen geen absoluut beginpunt denken, een punt waarop wij nog niets kenden, nog geen enkele synthese voltrokken, nog niets over de werkelijkheid gedacht hadden, — en waar wij dan nu den allereersten kennisstap zouden gaan doen. Wat zou dat zijn: een bloot denkmateriaal, een absolute kennis-stof, waaraan nog in 't geheel niets zou bepaald en gevormd — en daartegenover: een denken, dat nog bloote potentie wezen zou!

Wij moeten wel, als wij op dat punt van den weg der wetenschap waarop wij ons nu bevinden, in gedachten steeds verder teruggaan, en dus alle nu voor ons kennend bewustzijn geldende (door woordverbindingen aangeduide) syntheses analytisch trachten te rechtvaardigen, stuiten op zekere — oorspronkelijke syntheses, waartegenover ons analytisch vermogen verder machteloos staat. Deze oorspronkelijke syntheses moeten wel redelijk zijn, op denken berusten, maar (als absoluut al het andere „bedingend”) toch van geheel anderen aard zijn dan al dat andere, het daardoor bedingte. Wij zullen wel moeten zeggen, dat zij noodwendig tot ons „zelf” behooren, en ook dat zij door dat „zelf” niet bewust uit het niets zijn te voorschijn geroepen. Zij constitueeren den *vorm* van *ons* kennen, en zullen dus voor alle psychologische afleiding en verklaring ontoegankelijk moeten zijn.

Dat wij menschen dezen bepaalden, ons zoo gemeenzamen en toch zoo ten eenenmale onverklaarbaren *vorm* van werkelijkheidsbewustzijn „hebben”, dat wij tot kennen alleen kunnen komen door verbinding en scheiding van begrippen, door (in een oordeel) twee bestanddeelen (S en P) scherp tegenover elkaar te stellen en dan die beide toch weer in een eenheid samen te vatten (doordat wij P van S *praediceeren*) — dat berust ten slotte daarop, zooals wij in de volgende § nader zien zullen, dat wij menschen niet God zijn, niet door ons denken *de werkelijkheid gemaakt* hebben en haar dientengevolge als een *gegevenheid* „tegenover” ons denken vinden.

Hier blijkt weer, van hoe fundamenteele beteekenis de rechte opvatting van het begrip „gegevenheid” is. Het gegevene is de stof voor het vormende denken, het bepaalbare, dat door het denken steeds verder bepaald worden moet. Als wij zullen *kennen*, dan moeten wij *iets bepaalds* tot onszelf zeggen. Wij moeten dus in ons hebben 1^e „iets”, waarvan wij iets zeggen (S), en 2^e iets, *dat* wij van dat eerste „iets” zeggen (P). Het S is het gegevene, het bepaalbare, het relatief-onbekende. Het P is het bepalende, het relatief-bekende. Om te kunnen bepalen, moeten wij het bepalende (het begrip) vrij kunnen hanteeren. Wij moeten er ten allen tijde over kunnen beschikken als over iets, dat als identiek-blijvend, herkenbaar, en als bekend steeds in onze macht is. Wij moeten dus als het ware een praedikaten-wereld beheerschen, waarin wij, al naar dit noodig is, een keuze kunnen doen. Maar ook het gegevene, het S, mag ons niet vreemd, mag niet geheel aan onzen kennis-wil onttrokken zijn.

Dit heele bepalingsproces zou geen zin hebben, als het gegevene absoluut-gegeven, absoluut buiten onze macht gesteld, absoluut onbepaald, absoluut onbekend was. Iets er in, een zekere vorm er van, moet ons bekend wezen. Het gegevene, het onbepaalde, is toch het *bepaalbare*; de stof is toch de stof voor een gevormd-worden. Dit beteekent, nauw-

keuriger uitgedrukt: *van te voren* (apriori) moet vast staan, dat in S zekere *algemeene* relaties voor ons aan te treffen zijn. S kan en mag voor ons niet absoluut onbepaald wezen. Ook over S moeten wij in figuurlijken en letterlijken zin „iets te zeggen hebben”, d.i. iets van macht kunnen uitoefenen.

Het gegevene, de werkelijkheid die wij bepalend kennen zullen, kan niet als absoluut transcendent gedacht worden. Wij menschen bewegen ons bij ons kennen steeds binnen het relatieve. *Een „iets”* dat niet in relatie staan zou tot *een ander* (d.i. met dat eerste niet identiek) *iets*, kan voor ons niet den geringsten zin, d.i. niet den zweem van een „zijn” hebben.

Het heele proces van het denkend bepalen wordt als *ken*-proces eerst mogelijk, wanneer in de kenstof (het bepaalbare) zekere *potentiele*, nog bloot algemeene relaties liggen, die nu door de bepalingsdaad (het oordeel) *actueel* en *bijzonder* gemaakt worden. De kenstof kan dus nooit als iets vreemds en stoms *tegenover* ons kennen (ons kennend Ik) staan. Zij moet als 't ware tot ons kunnen zeggen: „bepaal in mij het algemeene door het bijzondere; maak mij van potentieel actueel”.

Nog anders uitgedrukt: *als* een oordeelen over het zijn der werkelijkheid mogelijk wezen zal, dan moeten zekere algemeene relaties (in- en uitsluitingen van zijnde's), zekere synthetische mogelijkheden, apriori onwrikbaar vast staan en *ons bekend zijn*; wij moeten over de relatieve werkelijkheid, waarin wij ons met ons denken bewegen, *van te voren* (apriori) zekere oordeelen uitspreken kunnen. Wij moeten van zekere algemeene relaties *zoowel in het bepaalbare als in het bepalende* absoluut zeker kunnen zijn. D.i. er moeten zijn: zekere categorieën apriori, zekere *Grundsätze* in strengen zin.

Onze houding tegenover de werkelijkheid is en blijft *vragend*. Maar om te kunnen vragen moeten wij *vraagmiddelen* hebben. Men zou, zooals wij al opmerkten, onze apriori-kennis kunnen definieeren als het geheel onzer *vraagmiddelen*.

Een begrip kan, zooals Sokrates diep voelde, niets anders zijn dan een *voorloopig* antwoord op een vraag (*τι ἐστιν*), en dus zelf weer middel tot verder vragen. Het vraag-element moet dus zoowel in de stof als in den vorm van ons kennen aanwezig zijn. Stof en vorm moeten als 't ware „naar elkaar toe” vragen en antwoorden. Zal een oordeel „S is P” niet een oordeel van het *bloote* denken (in de gewone terminologie: *slechts analytisch*) maar van het *werkelijkheids*-denken (dus: synthetisch) zijn; zal *dus* in dit oordeel geheel nieuwe kennis aan de reeds bestaande worden toegevoegd, dan is dit slechts mogelijk op deze voorwaarde: het wezen van elk bepaald S moet bestaan in zekere algemeene relaties (tot andere S's), a. b. c. x. ij. z. Van deze algemeene relaties moeten sommige, a. b. c. al bepaald (bekend) wezen, nl. als A, B, C, andere daarentegen nog onbepaald (onbekend), bv. p. q. r. Wij *moeten* nu vragen: „hoe moet bv. het nog algemeene (en in zoover onbepaalde) p nader (als bijzonder) bepaald worden?” En wij antwoorden (wij beslissen in een oordeel): S is P, d.i. die gezochte bijzondere relatie p die bij de reeds gevonden bijzondere relaties A, B, C, *behoort*, is P. —

Nu zien wij in, waarom alle het apriori uitmakende oordeelen (met hun categorieën) zulk een absolute objectieve noodwendigheid aan zich hebben en zich daardoor zoo scherp tegen alle a posteriori-oordeelen afteekenen. Was hier ook maar de geringste onzekerheid of mogelijkheid van subjectieve opvatting (*δόξα*), dan zouden wij menschen niet 't geringste tot onszelf kunnen „zeggen”; het woordje „is” zou allen zin verloren hebben, zoowel ten aanzien der natuur (het niet-zelf) als ten aanzien van ons zelf; wij zouden niet weten dat wij *menschen* „zijn”, wij zouden niet als redelijke wezens kunnen *leven*, wat wij toch — willen. Hier wordt ons ook klaar: hoe in de theoretische rede (die van alle willen abstraheert) de praktische rede (wier centrale begrip juist het

willen is) reeds latent aanwezig is. De mensch wil zich als mensch; dus wil hij het logische, d.i. eenheid, consequentie, samenhang, in één woord: orde, ordening, elimineering van chaos.

Men zal nu misschien deze tegenwerping maken. „Door alle vorige uiterst subtiële en abstracte uiteenzettingen zijn wij eigenlijk nog geen stap verder gekomen. Het is nog even duister gebleven, *hoe en met welk recht* wij tot kennis „komen”, absoluut nieuwe kennis-oordeelen aan de oude, reeds bekende kunnen toevoegen. Wij zullen die nieuwe kennis uit ons zelf, uit onzen eigen denkenden geest moeten halen. Maar hoe kunnen wij uit dien geest iets halen, wat er nog niet in is?”

Hierop willen wij alleen dit antwoorden. De oude kennis kan alleen kennis zijn, op voorwaarde dat er nieuwe kennis bij moet kunnen komen. Het *reeds vaststaan* der oude kennis is niets zekerder of onzekerder dan het *komen vast te staan* der nieuwe. Is het noodig er nog eens op te wijzen, dat alle kennen een uiting is van geestelijk *leven* en dus als zoodanig — in zijn diepste wezen onverklaarbaar voor ons menschen wezen moet. Door al dat praten over de „psychische processen” waarin ons denken zou bestaan, schijnen velen geheel het besef verloren te hebben, dat ook het simpelste oordeel een kant heeft, waarheen ons denken en verklaren zich niet wenden kàn. Dat een wezen het vermogen heeft ook de allereenvoudigste oordeelsdaad (de identificeering „rood is rood” en de onderscheiding „rood is iets anders dan blauw”) te voltrekken, is in den grond geen kleiner wonder, dan dat hij het vermogen heeft een ingewikkelde natuurwetenschappelijke theorie uit te denken of een symfonie te componeeren. Dat wij menschen een oud oordeel als waar in ons kunnen *hebben*, is en blijft voor ons een even groot mysterie als dat wij een nieuw oordeel er bij kunnen *krijgen*. Hoe wij menschen het aanleggen om (volgens de oude terminologie) zoowel analy-

tisch als synthetisch te oordeelen, kan geen sterveling ons verklaren. Wanneer de kennispsychologie dit niet onwrikbaar vasthoudt, moet zij noodwendig alle *logisch* inzicht verduisteren.

§ 3. De logische en psychologische grondslagen van het natuurkennen.

Kants doel met het schrijven zijner Kritik der reinen Vernunft was ongetwijfeld in de eerste plaats: de vernietiging van de oude rationalistische metafysika en hare pretentie, door discursieve begrippen een streng wetenschappelijk inzicht te krijgen in het wezen der (geestelijke) werkelijkheid, die moet worden aangenomen als *liggende achter* onze zinnelijk waarneembare werkelijkheid, als van deze *den grond bevattend*; een opheffing dus van die metafysika, wie het te doen is om kennis van het zoogenaamde Absoluut Zijnde en diens verhouding tot de relatieve wereld; (de betrekking van het ééne „Ding an sich” tot de vele *dingen voor ons*, de Erscheinungen). Deze kennispretentie moest Kant opheffen, om het ethisch-praktisch geloof die plaats te kunnen doen innemen, die daaraan in ons geestelijk leven toekomt; of liever: om een streng wetenschappelijke ethiek mogelijk te maken, van welke dit de voornaamste taak was: klaar in het licht te stellen dat de zedelijke eisch (de eisch van een zuiver redelijk bepalen wil) geen logische contradictie in zich sluit. De ethiek is een theoretische wetenschap. Zij is niet zelf: de praktische Vernunft. Want deze is niet anders dan het vermogen om zuiver redelijke doeleinden te stellen en te verwerkelijken. De ethiek is slechts de theorie der praktischen Vernunft. En een theorie bedient zich van discursieve *begrippen*. In een logisch systeem moet dus de theorie van *het theoretisch kennen in het algemeen* methodisch voorafgaan aan het vormen van *die*

bijzondere theorie, die op het ethisch-praktische „handelen” (in tegenstelling tot het fysische „geschieden”) gericht is.

De *ethiek is een theorie* van het praktische, dus *van het niet-theoretische*. Geraken wij nu hier niet terstond in een ergerlijke tegenstrijdigheid? Wat kan (zou men zeggen) de theorie anders beschouwen dan — het theoretische? Hoe kan zij zelfs op de gedachte komen, dat er naast datgene wat theoretisch waar of onwaar is, nog iets anders *zijn* zou, iets wat niet theoretisch maar praktisch „waar” (het rechte) genoemd worden moet? Wie of wat zegt aan de theorie, dat er behalve het fysisch geschieden nog een praktisch handelen; naast het „niet-zelf” (de natuur) nog een „zelf” moet worden aangenomen? Is het uit zichzelf evident dat het ééne hoofdbegrip van het ware, juiste, richtige werkelijkheids-bewustzijn zich terstond in een meerheid van Ideeën of hoofdbegrippen (het fysisch-noodwendige, het rechtvaardige, het zedelijk goede, het schoone, het heilige) splitsen moet?

Op de vraag „wie zegt aan de theorie dat een harer objecten: het praktische is”. kan niets anders geantwoord worden dan: „dit zegt haar *het geestelijk leven*, waartoe de theorie behoort, waarvan de theorie een functie uitmaakt”. Het is nu eenmaal zoo: het leven vloeit niet voort uit de theorie, maar de theorie uit het leven. „Erleben ist ursprünglicher als aller Begriff”.

Dit staat echter vast: diegene kan zich niet *in discursieve begrippen* klaar rekenschap geven, wat dat beteekent: een „Ik”, een „Zelf”, een „persoon” te zijn, die er zich niet eerst over klaar geworden is, wat begripskennen in het algemeen praesteeren kan, die niet althans tot op zekere hoogte weet, wat een begrip is. Wie een verkeerd begrip heeft van het begrip, heeft ook een verkeerd begrip van het natuur-begrip en dus van het wezen der natuur. En wie een verkeerd begrip heeft van de natuur (het niet-zelf) die kan geen goed begrip krijgen van het zelf (d.i. van het praktische).

Het evidentste bewijs hiervan zijn de Stoici. Als er ooit denkers waren, die het begrip „persoon” (in tegenstelling tot „ding”), die het begrip „vrijheid” (in tegenstelling tot natuurnoodwendigheid) scherp en consequent trachtten te bepalen, dan waren het wel deze respectabele grieksche wijsgeeren. En toch konden zij in hun pogingen niet slagen, omdat zij vastzaten aan een vaag en innerlijke tegenstrijdigheden in zich dragend begrip van het natuurkennen en van het kennen in het algemeen.

Voor het verkrijgen eener streng methodische *speciale natuurkennis* (zooals bv. die der astronomie en chemie) is het blijkbaar niet noodig, te reflecteeren over het menschelijke kennen in het algemeen en het wezen van dat Ik, dat die speciale natuurkennis „heeft” en steeds uitbreidt. Maar kan evenzoo ook de wijsgeer, wien het te doen is om een streng methodische (psychologische en ethische) *zelfkennis* het grondig reflecteeren over het natuurkennen achterwege laten? Zoolang het natuurkennen zich binnen bepaalde grenzen houdt, kan het zich blijkbaar veroorlooven van de kenkritische logika geen notitie te nemen. Maar is dit ook het geval met de psychologie en de ethiek?

Dat op deze vraag ontkennend moet geantwoord worden, stond voor Kant vast. Voornamelijk door deze overtuiging gedreven, schreef hij zijn eerste kritisch hoofdwerk. — Maar naast dit had toch ook nog een ander motief groot gewicht. Kant stelde als theoretisch logicus het levendigste belang in de (gedurende de 18^e eeuw gevoerde) discussies over de logische en psychologische grondslagen der wiskunde en der natuurwetenschap. De bij deze discussies gebruikte grondbegrippen waren uiterst verward geworden. Men had zich in de geweldigste moeilijkheden verward en was in een impasse geraakt. Ook hier was het weer de verhouding van het Bedingte tot het Unbedingte, waarover men niet tot zekerheid en eenstemmigheid kon komen. Dezen toestand

van chaotisch dooreengolvende opvattingen voelde Kant als beneden de waardigheid der menschelijke rede. Aan haar eisch van klaarheid, innerlijken samenhang, consequentie mòest voldaan kunnen worden. De grondbegrippen der wis- en natuurkundige wetenschap mòesten — daarvan was hij apriori overtuigd — zòò gedacht kunnen worden, dat zij niet onderling in botsing kwamen en dat de genoemde leer- vakken als strenge wetenschap konden worden gehandhaafd. Waarom moeten wij logisch tot klaarheid over onze natuur- wetenschap kunnen komen? „Weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu *fragen*, durchaus uns auch tüchtig machen musz auf diese Frage zu *antworten*, indem der Gegenstand auszer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird”. Zoolang de empirische natuurwetenschap alleen kijkt naar hare objecten kan het haar onverschillig zijn wat de wijs- geeren van haar denken. Zoodra zij echter op zichzelf begint te letten, doet zich terstond de eisch der kenkritische logika gevoelen.

Hoe de natuurwetenschap (NW) zich ook wendt of keert, datgene waarvan zij uitgaat, waarmede zij altijd in contact moet blijven, en waartoe zij altijd moet terugkeeren, zijn die aanschouwelijke concrete voorstellingen, die nergens anders voorkomen, voorhanden of „gegeven” zijn dan in de levende menschenzielen. Deze zijn het, die haar in den toestand van *vragen* brengen. En welke begrippen zij ook bij haar streven om die vragen te beantwoorden, door eigen gedachtenarbeid *construeeren* moge, nooit mogen die begrippen zòò zijn, dat zij die aanschouwelijke evidentie onzeker, de waarheid van de *vérités de fait* onwaar zouden maken. Deze aanschouwelijke voorstellingen zijn het immers, die de NW. wil verklaren, begrijpelijk maken. Deze aanschouwelijke voorstellingen zijn dus in zekeren zin *oorspronkelijker (eerder)* dan wat er bij gedacht wordt. Men zou nu de vraag kunnen stellen: „Waar- om leggen wij ons bij de aanschouwelijke voorstellingen als

zoodanig niet neer? Waarom moeten wij er iets van „vragen”? Waarom moeten deze per se iets *zijn*, nl. iets anders dan wat zij als aanschouwelijke voorstelling reeds zijn, dus iets, wat aangegeven wordt door een abstract begrip? Is het absoluut noodwendig, dat er iets van gepraediceerd wordt, zooals bv. van „dit hier en nu” dat het een „hond” is?”

Het antwoord moet luiden: „Het is absoluut noodwendig, dat aan een concreet aanschouwelijke voorstelling een praediceering wordt voltrokken, en dat dus het woordje „is” (verbonden met een algemeen-abstract begrip) gebruikt wordt. Want er moet noodwendig iets bij *gevraagd* worden (*τί ἐστίν.*) Alleen in zoover is de aanschouwelijke voorstelling oorspronkelijker en eerder dan het begrip, als het probleem er eerder moet zijn dan zijn oplossing. Immers geen aanschouwelijke voorstelling (van een „hier en nu”) kan in een menschenziel aanwezig zijn, zonder dat zij reeds „eenigermate” „tot op zekere hoogte” bepaald is. Dit bepalen kan niet anders zijn dan een functie van het denken, met zijn begrippen. Maar bij dit „eenigermate” en „tot op zekere hoogte” kan het denken (dat zich als zoodanig van een denk-*eisch* bewust is) niet blijven staan. Het moet in dat bepalen steeds verder *willen* gaan, en kan niet tevreden zijn, niet tot rust komen voordat het dit bepalen *volledig* zou hebben gemaakt. De zaak is, dat in de aanschouwelijke voorstelling (die toch een product is der menschelijke psyche) het menschelijk denken zich altijd al heeft doen gelden. Het natuurwetenschappelijk denken heeft de aanschouwelijke voorstelling altijd al (al was het alleen door de begrippen „hier” en „nu”) als het ware *toebereid*, nl. toebereid voor zichzelf. Het is altijd al begonnen een zekeren *weg* (met een streng bepaalde *richting*) in te slaan, en, zal dit eenigen zin hebben, dan kan het niet anders dan op dezen ingeslagen weg en dus in dezelfde richting blijven voortgaan. Het natuurwetenschappelijk denken moet dus zijn vragen voortzetten en op die vragen (met

de in hemzelf gepraeformeerde begrippen = vraagmiddelen) blijven antwoorden.

De NW. heeft te doen met het niet-zelf, met het niet-menschelijke. En nu zouden vele van hare beoefenaars niets liever willen, dan zich van dat „zelf” ten volle te kunnen emancipeeren. De NW. wil in hare begrippen louter *objectiviteit*, niets dan: *zakelijkheid*.

Alles, wat maar eenigszins aan het persoonlijk-bewuste, aan een waarnemend-denkend Ik, een „zelf” herinnert, alles wat maar iets van subjectiviteit, van „zinnelijke” gegevenheid aan zich heeft, zou zij uit haar gedachtenstelsel radikaal willen elimineeren. En toch moet zij zich aan deze subjectiviteit met een onverbrekelijken band gebonden blijven voelen. Zij kan toch nooit geheel voorbijzien, dat zij het onmogelijk verder brengen kan dan tot „menschelijke” wetenschap; dat hare „dingen” toch steeds blijven: „dingen voor ons” d.i. *Erscheinungen*. Haar heele object, waarop al hare nog zoo neutrale begripsconstructies gericht zijn, kan immers nooit iets anders zijn dan: die aanschouwelijke voorstellingen (beelden), die alleen in menschenzielen hun eigenaardig „bestaan” hebben. Deze beelden zijn het, die zij wil *verklaren*, die zij dus altijd, als probleem, „tegenover” zich hebben moet, en dus nooit geheel in begrippen kan oplossen, door begrippen *volledig* kan bepalen.

Wat kan de NW. ooit beoogen dan een steeds voortgezet „bepalen” van het „nog niet geheel bepaalde”; dan een steeds betere ruimtelijk-tijdelijke ordening der (in menschenzielen „gegevene”, voorhandene) zinnelijke „gewaarwordingen”: d.i. dus een constateeren (in oordeelen) welke bepaalde gewaarwordingen in welke bepaalde ruimte- en tijd-deelen moeten geplaatst worden?

Wat de NW. verklaren wil, is en blijft het „aan ons gegeven”. Maar hier voelen wij nu weldra de onontbeerlijkheid eener *psychologische* onderscheiding, nl. die van *äusseren* en

inneren Sinn. Hume 1) brengt alles wat er in onzen geest aanwezig is (all the perceptions of the mind) onder twee rubrieken, „classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated Thoughts or Ideas”. Voor de andere bedenkt hij den gemeenschappelijken naam Impressions. Daaronder verstaat hij „all our more lively perceptions, when we hear or see or feel, or love, or hate, or desire, or will”. Hierin is Hume zeer consequent, dat hij het (door ons) gecursiveerde evengoed impressies noemt als de gewaarwordingen, die ons gezicht en gehoor ons verschaffen; dat hij de laatste niet minder streng buiten het denken sluit dan de eersten. Ons voelen, liefhebben, etc. zijn immers als gewaarwordingen (d.i. datgene, wat ons eenvoudig „gegeven” of opgedrongen is) niet minder „forcible and lively” dan wat wij zien en hooren. Toch zal de naam „impression” wel voornamelijk met het oog op het laatste zijn gekozen. Bij dit schijnt het duidelijk, dat het ons „van buiten” is ingedrukt. Het is wel binnen ons, maar het *komt* toch *van* de wereld buiten ons, van de wereld in de ruimte.

Op de vraag waarom de cursief aangeduide gewaarwordingen (gegevenheden) *niet*, de gezichts- en gehoorsgewaarwordingen daarentegen *wel* behooren tot datgene, wat door de NW. ruimtelijk-tijdelijk geordend worden zal, is men geneigd te antwoorden: „omdat de NW. zich alleen bezighoudt met ruimtedingen, d.w.z. die dingen die ons bekend worden door den *äusseren Sinn*, en wij met de anderen slechts door den *inneren Sinn* in aanraking komen”. Door den eersten kennen wij dus blijkbaar iets van het niet-Zelf, de natuur. door den tweeden „slechts” ons Zelf. Het niet-Zelf wordt onwillekeurig opgevat als het Boven-Zelf.

In den psychologischen term „äusserer Sinn” ligt blijkbaar

1) Inquiry, Section II Of the origin of ideas.

een onklare en verwarde logische *petitio principii*. Waarom worden de impressies van het „zelf” (het liefhebben, haten, etc.) door de NW. buiten haar gebied gesloten? Zou zij niet, als zij consequent zijn wil, ook deze aan haar methode moeten onderwerpen, en dus (er op uit zijnde om *al* het gegevene volledig te bepalen) eerst dan tevreden behooren te zijn, wanneer het haar gelukte ook dit eigenaardig gegevene te verklaren? Zou zij niet die onderzoekingen, die wij nu als psychologisch qualificeeren, binnen haar terrein moeten trekken en daarmee de psychologie tot een harer speciale wetenschappen moeten maken? En toch doet zij dat niet. Wat is de fundamenteele gedachte, die haar leidt bij deze zelfkennis, d.i. bij het bepalen van de taak, die zij „zelf” volbrengen wil? Hoe komt zij tot de wetenschap, dat een niet-Zelf als een soort „zelfstandig iets” *tegenover* het Zelf moet gesteld worden?

Uiterst confuse gedachten over de eminente beteekenis die aan de „ruimte” bij het constitueeren aller „objectiviteit” toekomt, doen zich hier gelden. Kant zegt: „Vermittelst des äusseren Sinnes, einer Eigenschaft(!) unseres Gemüths(!) stellen wir uns Gegenstände als *ausser uns* und diese insgesammt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Grösze und Verhältniss gegen einander bestimmt, oder bestimmbar”. En dan ontwikkelt hij verder zijn leer van de *idealiteit* der ruimte. Daarbij wekt hij den indruk, alsof datgene, wat hij met dit begrip *idealiteit* bedoelt, wel ongeveer zou kunnen worden begrepen uit de beschouwingen die in het eerste deel der transcendentale Aesthetik gegeven worden.

In zijn buitengewoon leerzaam boek over Kant stelt Simmel (Sechste Vorlesung) de vraag: „Was bedeutet dieses unendliche Gefäß um uns herum, in dem wir als verlorene Pünktchen schwimmen und das wir doch samt seinem Inhalt *vorstellen*; das also ebenso in uns ist wie wir in ihm sind? Und wenn die Qualitäten der Dinge, ihre Farben und ihre

Härte, ihr Geschmack und ihre Temperatur ausschliesslich in unserer Seele zustande kommen und so die Bilder der Objekte erzeugen, — wie kommt es, dasz wir sie dennoch nicht in uns, sondern ausser uns zu empfinden meinen, dasz wir sie aus unserer Seele heraus und in den Raum jenseit unser versetzen?" En dan maakt hij de volkomen juiste opmerking: „Die Kantische Lösung des Problems ist bekanntlich das populärste Kapitel seiner Erkenntnistheorie geworden, — wie mir scheint, aus keinem andern Grunde, als weil sie das erste Kapitel seines Hauptwerkes bildet und eine leicht nachsprechbare Formulierung gestattet. *Dasz der Raum nur eine Vorstellung ist und ausserhalb der vorstellenden Wesen nicht existiert, ist eine These die entweder auf die Selbstverständlichkeit zurückgeht, dasz meine Vorstellungen eben meine Vorstellungen sind und als solche nichts weiter — oder sie bedarf einer in alle Tiefen des Kantischen Systems hinabreichenden Interpretation*".

Inderdaad, het is niets dan zelfmisleiding, wanneer men Kants bedoeling met zijn begrip van de transcendentale idealiteit der ruimte meent te kunnen begrijpen, alleen uit wat in de Aesthetik daarover voorkomt, dus zonder nog grondig doordacht te hebben, wat in de Logik (Analytik en Dialektik) over de Grundsätze en Antinomieën, ja wat in de beide volgende Kritiken over de andere soorten van het mensche-lijk werkelijkheidsbewustzijn geleerd wordt.

De NW. kan zich nooit emancipeeren van de zinnelijke waarneming. En deze heeft altijd te doen met het enkele, concrete, hier en nu gegeven *ding*, of, psychologisch uitgedrukt, met het enkele concrete, hier en nu in een individueele menschenziel voorhandene *beeld*. Bij dezen laatsten term geldt de regel: a potiori fit denominatio. In datgene, wat

hier bedoeld wordt, heeft het optisch-ruimtelijke onbetwifelbaar de leiding. Het akoustische, haptische, thermische etc. sluit zich bij het optische aan.

Nu leidt het reflecteeren over dit enkele, concrete (alleen in individueele menschenzielen „daseiende”) beeld tot een uiterst ingewikkelde en gevaarlijke logisch-psychologische dialectiek. Men kan niet nalaten te vragen, hoe dit enkele beeld „ontstaat”, waar het „vandaan komt”. En dit vragen moet met zijn antwoorden noodwendig *déraillee*ren, zoolang men niet, door de kenkritische logika gewaarschuwd, inziet en in gedachte houdt, 1^e dat aan het beeld nog heel andere kanten zijn dan die de causaal-verklarende empirie met haar methodes aanpakken kan, en 2^e dat men, consequent doorvragend, op iets stuiten moet, waartegenover alle theoretisch (empirisch-fysisch, empirisch-psychologisch en filosofisch) begrijpen, niet alleen nu nog, maar voor altijd machteloos staat. Bij de reflectie over het ontstaan van het enkele, concrete beeld in de individueele menschenziel bewerkt een verkeerde logika een verkeerde psychologie, en een verkeerde psychologie een verkeerde logika ¹⁾.

Een afzonderlijk beeld komt niet als psychische realiteit voor. Het „behoort” in een samenhang van *vele* beelden. En „een” samenhang van vele beelden schijnt noodwendig te behooren tot „den” éénen samenhang van *alle* beelden. Hier worden wij nu gedwongen, de begrippen „mogelijk” en „werkelijk” aan te wenden. De beelden zijn werkelijk en mogelijk. Werkelijk zijn de beelden altijd slechts op één moment, nl. in het levendige „nu” van een geestelijk levenden individueelen mensch. Werkelijk is bv. het beeld van *dezen* hond, die hier op dit oogenblik vòòr mij staat. Draai ik mijn lichaam echter om, dan wordt de werkelijkheid verlaagd tot

¹⁾ Men vergelijke wat over deze zaak gezegd is in Hoofdstuk I § 3 pg. 173 en Hoofdstuk II § 1 pg. 223—229, 247—251.

bloote mogelijkheid, evenals het beeld van den boom, dat ik op dit „nu” achter mijn rug heb, alleen mogelijk is. Zeer vele mogelijke beelden kunnen ieder moment werkelijk worden. Andere daarentegen zijn nooit werkelijk geweest en zullen ook, waarschijnlijk of absoluut zeker, nooit werkelijk worden, bv. de beelden van de dingen op den bodem der zee of in en op de zon. Het begrip mogelijkheid omvat dus veel meer dan het begrip werkelijkheid. Volgens de empiristisch-sensualistische kennisleer van Stuart Mill, lost zich dan ook ons geloof aan „dingen buiten ons” op in het geloof aan „permanent *possibilities* of sensation”.

Het is nu zonder twijfel dit vaag gelaten *één*, *afgesloten*, geen verder (werkelijk of mogelijk) beeld buiten zich duldende *beelden-continuum* (met het beeld van het eigen lichaam als centrum) waaraan de gewone mensch in de eerste plaats denkt, wanneer gesproken wordt over *de* ruimtewereld buiten ons.¹⁾ Dit beeldencontinuum is voor hem het eminente steunpunt voor alle begrippen die ons iets van het „wezen” der werkelijkheid zullen openbaren.

Ook Bergson spreekt van „cet ensemble d'images, que j'appelle l'univers”, als onontbeerlijk houvast voor alle begripsvorming. Wie echter dit voorloopig nog zeer vage logisch-psychologische begrip van het geheel aller (werkelijke en mogelijke) beelden consequent doordenkt en precies tracht te bepalen, geraakt weldra, logisch en psychologisch, in de grootste moeilijkheden en wordt zich bewust van die Antinomieën, die Kant in zijn Dialektik bespreekt. Want in die zoo noodwendig zich opdringende begrippen „alle”, „geheel” wordt het Unbedingte te familiaar behandeld. Het Unbedingte wordt daarin op ongeoorloofde wijze geënticepeerd, gerealiseerd, gehypostaseerd. Dat juist in den term

¹⁾ Het spreekt vanzelf dat de van alle leven abstraheerende natuurwetenschap (bv. fysika en chemie) dit centrum buiten beschouwing laten moet.

„permanent” het groote probleem der kennisleer ligt, bleef voor Mill verborgen. Deze scherpzinnige denker zou er nooit toe gekomen zijn, ons geloof aan die permanent possibilities of sensation als door psychische associatie verworven te willen verklaren, wanneer hij de moeite genomen had zich grondig in Kants gedachten in te denken.

Hoe komen in de optisch-ruimtelijke continuïteit die insnijdingen tot stand waardoor eerst de afzonderlijke beelden mogelijk worden? Stellen wij deze vraag, dan blijkt dat wij voor het aannemen van het enkele, concrete beeld behalve de ruimte en de zinnelijke gewaarwordingen ook den *tijd* ten tooneele moeten voeren. In een ruimtewereld zonder verandering en beweging zouden de genoemde insnijdingen onmogelijk wezen. De beelden worden anders, blijven niet meer dezelfde. En dit kan alleen daardoor geschieden, dat aan hen (op zichzelf en in hun verhouding tot elkaar) het eene *in den tijd* voor het andere plaats maakt. Eerst daardoor kunnen zij met zichzelf geïdentificeerd en van mede-beelden onderscheiden worden. Het centrale beeld van het ééne beeldencontinuum is nu voor elk individueel mensch een ander, nl. het beeld van zijn *eigen* lichaam, dat lichaam dat bij zijn eigen ziel behoort ¹⁾ Om dit eigen lichaamsbeeld worden alle andere beelden op bepaalde wijze gegroepeerd, geordend. En nu zit, zooals wij vroeger reeds opmerkten, de groote moeilijkheid hierin, dat eerst op grond (of naar aanleiding) van de veranderingen die alleen in de eigene (enkele) *ziel* constateerbaar zijn, kan geconcludeerd worden tot veranderingen aan en in de ruimtedingen, dus tot veranderingen die voor *alle* menschenzielen op dezelfde wijze constateerbaar zijn moeten. *Tegenover* de verandering in de eigen *ziel* (de sub-

¹⁾ Dit *weten* (dat de eigen ziel bij het eigen lichaam „behoort” en omgekeerd) is eigenlijk niet van theoretischen maar van praktischen aard, daar het uit ons *levensbewustzijn* ontspringt. Hierop licht te hebben doen vallen, is de verdienste van Bergson's werk: *Matière et Mémoire*.

jectiviteit) komt te staan de verandering in het *ding* (de objectieve wereld). Hierop komt alles aan, den zin van dit „tegenover” streng wetenschappelijk te bepalen! Hoe moeten die twee veranderingen, in de (enkele) ziel en in het (algemeene) ding, ten aanzien van elkaar gedacht worden?

Op de vraag „wat is de functie van het enkele beeld in het natuurkennen?” moeten wij antwoorden: „het enkele beeld is zoowel middel als doel; het is zoowel het uitgangspunt als het (onbereikbaar) eindpunt van alle natuurwetenschap”. Het is voor deze middel en uitgangspunt, in zoover het haar niet te doen is om een fragmentje, maar om het geheel; niet om het „hier en nu” maar om het „overal en altijd”, het eeuwige, dat zich in het tijdelijke doet gelden; niet om het enkele als zoodanig, maar om het enkele als repraesentant van het algemeene, of, met een ander beeld, om het enkele als „onderworpen” aan het *beheerschende* algemeene; om het enkele als „Fall des Gesetzes” — in één woord, om het begrip.

Aan den anderen kant wordt het algemeene, het wetmatige, het eeuwige alleen gezocht *ter wille van* het enkele; het abstracte begrip alleen ter wille van het concrete (hier en nu in zinnelijke aanschouwelijkheid zich opdringende) beeld. Het is toch immers niet „een of andere” (de hemel mag weten, wat voor) werkelijkheid, maar juist *deze bepaalde* werkelijkheid, die de NW. verklaren, begrijpelijk maken wil. En wat is *deze bepaalde* werkelijkheid anders dan *onze*, de aan ons menschen in een beeldencontinuum (met een „eigen” levend lichaam als centrum) *gegeven* werkelijkheid? Op deze *onze* beeldenwereld is en blijft dus de begripsvorming der NW. steeds en voorgoed *gericht*. Zij heeft haar altijd *tegenover* zich, als doel en eindpunt. Denkt zij dit eindpunt als bereikbaar, dan maakt zij zich aan een tegenstrijdigheid schuldig. Immers, zoodra het eindpunt bereikt was, zou het „tegenover” zijn vervallen.

De beeldenwereld in hare totaliteit kan ons nooit *gegeven*

zijn. Gegeven, in psychische werkelijkheid, is zij alleen bij stukjes en beetjes, in de enkele beelden, die „hier en nu” aanwezig zijn in de levende menschenzielen (ook der fysici van het verleden, het heden en de toekomst.) Het feitelijk *werkelijke* beeld wordt nu echter gedacht als een deel van het geheel aller *mogelijke* beelden. En in dit laatste begrip „alle” ligt de groote moeilijkheid.

De NW. zou ons het „zoo en niet anders zijn” der concrete beelden als logisch noodwendig willen doen inzien. Zij zou alle logische „toevalligheid”, die aan die beelden nog steeds eigen is, willen doen verdwijnen. En dat zou hierop neerkomen, dat zij hun „gegevenheid” zou willen opheffen. Zoodra zij echter deze gegevenheid opheft, heft zij zichzelf op. Geen enkel beeld kan derhalve ooit door de NW. volledig verklaard zijn. De beelden mogen tot op zekere hoogte voldoen aan de eischen van het denken, er *geheel* aan voldoen kunnen zij nooit. Het denken moge er nog zooveel met recht van gepraediceerd hebben, er blijven altijd nog tallooze praedikaten aan toe te kennen. M.a.w. de beeldenwereld blijft altijd denктаak, probleem, onbekend, een — mysterie.

Wanneer derhalve de NW. zich beschouwt als *de* wetenschap van het gegevene, dan verkeert zij in een illusie. Haar begrip „alle” zou eerst dan streng logische en psychologische geldigheid hebben, als zij ons kon doen inzien, dat er bepaalde individueele menschenzielen zijn moeten, en dat deze die beelden in zich moeten hebben, diè zij feitelijk in zich hebben. Maar dit kan en mag zij ons niet willen doen inzien, daar zij immers juist het „menschelijke” elimineeren wil. Met het psychische mag zij zich methodisch niet willen inlaten. Het is de „natuur”, het niet-Zelf, waarvan zij het wezen tracht vast te stellen. —

Wij begrijpen nu, dat aan de zinnelijke aanschouwing, aan de zoogenaamde ervaring, de waarneming van het enkele, gegevene ding of beeld een geheel unieke zekerheid, onweerlegbaarheid, oorspronkelijkheid, evidentie (*ἐνάργεια*) nood-

wendig toekomen moet. Ten allen tijde heeft men gevoeld, dat deze aanschouwelijke evidentie van geheel eenigen aard is en zoowel in intensiteit als in kwaliteit grootere overtuigingskracht bezit dan elke andere evidentie, *ook die van het discursieve denken*. Maar noch logisch noch psychologisch kon men deze evidentie van het aanschouwelijk „gegevene” voldoende verklaren. Het is wel te begrijpen, dat de grieksche wijsgeeren na Plato (met name Aristoteles, Chrysippus en Epikurus) met deze *ἐνάργεια* eigenlijk geen weg wisten.

Verstrikt in hun (meer of minder consequent doorgevoerde) sensualistische kennisleer, zagen zij niet, dat de onvergeleijkelijke „levendigheid” (vivacity) en overtuigingskracht, die aan het hier- en nu-beeld eigen is, in laatste instantie berust op het „levens”-bewustzijn dat de mensch zich als ethisch-praktische persoonlijkheid toekennen moet. Die overweldigende realiteit die de aanschouwelijke beeldenwereld voor den mensch heeft, dankt zij aan niets dan aan dat onaanschouwelijke bewustzijn van het Unbedingte, dat in zijn geestelijk-levende ziel werkt. De gewone mensch meent de ruimtelijke werkelijkheid met hare dingen „zelve”, als iets onafhankelijk van zijn ziel existerends, buiten zich te „zien”. Wat hij echter werkelijk „ziet”, dat zijn niet de dingen, maar veeleer het Unbedingte, dat functioneert in zijn eigen geest en dat de dingen „draagt”. Plato heeft het reeds klaar beseft dat zonder de Idee (van het Unbedingte) van geen concreet ding (beeld) sprake zou kunnen wezen. Wanneer de mensch het „idem” en „non-idem”, het *ταὐτόν* en *τὸ ἕτερον*, van de „dingen” meent af te lezen, dan is het, wel beschouwd, zijn eigen geest, waarin hij leest. Deze alleen is het, die de „herkenbaarheid” der dingen of beelden, door zijn vermogen der *ἀνάμνησις*, mogelijk maakt. De mensch kan in de ruimtelijke werkelijkheid (het „niet-zelf”) alleen kennen (herkennen) wat hij zelf, geleid door zijn bewustzijn van de Idee, geconstrueerd heeft.

Wanneer Kant met zijn onderzoek van de mathematische en fysische kennis begint, gebruikt hij voorloopig alleen psychologische termen. Hij onderscheidt Sinnlichkeit (sinnliche Anschauung) en Denken. En dit laatste splitst hij weer in Verstand en Vernunft.

Veel misverstand zou nu voorkomen zijn, wanneer hij reeds terstond vòòr het begin der transcendentale Aesthetik uitvoeriger gehandeld had over den samenhang dezer fundamentele psychologische begrippen en vooral wanneer hij het dubbelzinnige en onklare begrip „Anschauung” ten minste eenigszins scherper bepaald had. In plaats daarvan doet hij, alsof de lezer reeds voldoende weet, wat daarmee bedoeld wordt.

Hermann Cohen ziet in het accepteren van den term „Anschauung” „die Schwäche in der Grundlegung Kants”. „Dem Denken ging eine Anschauung voraus. Hier liegt der Grund für den Abfall, der alsbald in Kant's Schule hereinbrach. Indem wir uns wieder auf den Boden der Kritik stellen, lehnen wir es ab, der Logik eine Lehre von der Sinnlichkeit vorausgehen zu lassen. *Wir fangen mit dem Denken an.* Das Denken darf keinen *Ursprung* haben *ausserhalb seiner Selbst*”.

Dit klinkt zeer begrijpelijk en overtuigend. Het is ook *in zekeren zin* volkomen juist. En toch, door deze afwijzing van het begrip „sinnliche Anschauung” en de opstelling van zijn nieuw (uiterst moeilijk bepaalbaar, mystiek) oorsprongsbegrip is Cohen zelf onwillekeurig weer in de richting van Hegels logicistische metafysika gedreven. Wij staan hier weer midden in de problematiek van de Platonische *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Zeker, alle terminologie is gebrekkig en brengt eigenaardige gevaren met zich. Ook van den term „Anschauung” geldt dit. De evidentie der objectiviteit schijnt hiermede toch weer van die der subjectiviteit en zoo de logika van de psychologie afhankelijk gemaakt te worden.

Ik geloof echter, dat Kants terminologie voor het wijs-

geerig denken zeer praktisch is en tot minder misverstanden leidt dan eenige andere; dat wij dus verstandig doen, haar niet te spoedig prijs te geven, en ook in het vervolg de zinnelijke aanschouwing als kenfunctie tegenover het denken met zijn splitsing in Verstand en Vernunft te handhaven. Alleen moeten wij steeds in gedachte houden, dat deze tegenoverelkaarstelling en splitsing uitsluitend met transcendentale, kenkritische bedoelingen is voltrokken. Ik wil trachten deze opvatting te rechtvaardigen.

De kenniskritiek bestudeert het menschelijk werkelijkheidsbewustzijn. Zij heeft dus met niets anders te doen dan met de functies (activiteiten) van den menschegeest. Al diens activiteit bestaat uitsluitend in een ordenen van het nog ongeordende; in een vormen van (nog ongevormde) stof, in het brengen van een eenheid in een veelheid (die de eenheid dus nog niet heeft).

Naast de functie van het (willen) *ordenen* en vormen moet dus wel aangenomen worden de functie van *het zich (willen) laten geven* der te ordenen en te vormen „stof”. Noemt men de eerste met den algemeenen naam „denken” (*voεiv*), dan zal men voor de tweede wel een anderen naam moeten kiezen. Hiervoor bestaat nu ook van oudsher de term „gewaarworden” (*αισθάνεσθαι*).

Het allerdiepste wordt door de taal in dezen term aangeduid. Door dit woord komt ons nl. eenigermate tot bewustzijn dat wij menschen niet door onzen bewusten wil de werkelijkheid hebben *gemaakt*, dat wij niet God zijn, dat onze geest slechts menschelijke geest is en blijft; dat de activiteit en vrijheid van dien geest niet absoluut, niet onbeperkt is. Gods Geest is absoluut. Het object van Gods denken en spreken *staat* niet „tegenover” dit denken en spreken zelf. Het object, de werkelijkheid *wordt* (ontstaat) „door” Zijn denken en spreken, zooals met grandiosen eenvoud is uitgedrukt in Genesis I. 3: „en God *zeide*: daar zij licht. En daar

werd licht''. Gods spreken is nooit een praediceeren, zooals het onze.

De activiteit van onzen geest bestaat in een „ordenen” een „vormen” van stof, niet in een scheppen van stof. Onze activiteit heeft naast zich een receptiviteit, ons vormen eischt op: een gegevenheid. Wij voelen hier weer diep, hoe gevaarlijk (immers noodwendig verkeerde opvattingen suggereerend) in deze allerfundamenteelste kwestie alle naamgeving is. Alle van oudsher in de filosofie gebruikelijke *vage* tegenstellingen treffen hier samen en verwikkelen zich in elkaar: objectiviteit-subjectiviteit, vorm-stof, werkelijkheid-mogelijkheid, vrijheid-gebondenheid, activiteit-passiviteit, spontaneiteit-receptiviteit, denken-zinnelijkheid (gegevenheid). Wij herinneren ons hier onmiddellijk de diepzinnige, door Aristoteles gemaakte (maar door hem helaas! in metafysischen, en niet in kenkritischen zin genomen) onderscheidingen *κινούμενον οὐ κινῶν* — *κινούμενον καὶ κινῶν* — *κινῶν οὐ κινούμενον*; vormlooze stof — gevormde stof — stoflooze vorm; zuivere mogelijkheid (passiviteit) — verwerkelijkte mogelijkheid — zuivere werkelijkheid (activiteit); het (nog niet gedachte) waargenomene — het gedachte waargenomene — het (van alle waarneming vrije) gedachte. De uiterste leden dezer drietallen duiden alleen grensbegrippen aan, die onze kenkritische reflectie noodwendig vormen moet. In het feitelijk menschelijk kennen (dus, als men wil, in psychische werkelijkheid) komen zij niet voor. Daar hebben wij nooit te doen met een absolute (vormlooze) stof en een absoluten (stofloozen) vorm; nooit met zuivere mogelijkheid en zuivere werkelijkheid; nooit met bloote passiviteit (gebondenheid) en bloote activiteit (vrijheid).

In het begrip „gewaarwording” (*αἰσθησις*) wordt aangeduid het grensbegrip der *bloote mogelijkheid* van menselijke kennis, niet hare werkelijkheid of zelfs noodwendigheid. Daarom wordt dan ook in Plato's Theaetetus de definitie: *ἐπιστήμη* is *αἰσθησις* verworpen.

Hoe het ook zij, onzen denkenden geest kunnen wij alleen als vrij (actief) denken. Wij duiden dit zooeven reeds aan door de inlassching van het woordje „willen”. Onze geest wil denken. En in zoover ligt ook in den term „receptiviteit” toch eveneens een activiteit (en is hier dus sprake van een „functie”), als onze vormende ordenende geest zich toch ook datgene wat geordend en gevormd worden zal (soll), *wil laten* „geven”.

Maar het „gegevene” schijnt een „gever” te vooronderstellen. Wie of wat is dan deze gever? Deze vraag schijnt zich onweersaanbaar op te dringen. In geen geval mogen wij nu daarop antwoorden: „de gever van de stof is de stoffelijke werkelijkheid”. Het eenige niet-onzinnige antwoord zou kunnen zijn: „de gever der stof is de Absolute Geest, van wien wij als beperkte geesten afhangen”. Maar dan zou men dien absoluten geest toch evenzeer moeten aannemen als den gever van datgene waardoor wij de stof vormen.

Ook de naam „gewaarwording” leidt onwillekeurig op dwaalwegen, vooral wanneer daarmede de naam „zinnelijk” verbonden wordt, en nog in ’t bijzonder wanneer men bij dien term, zooals allicht gebeurt, terstond aan den „äusseren Sinn” denkt. Dezen brengen wij immers in direct verband met onze ziende oogen, hoorende ooren, tastende handen, etc., in één woord met ons „eigen” lichaam. Intusschen met de fysiologische onderscheidingen hebben wij bij den allerfundamenteelsten logisch-psychologischen term „zinnelijkheid” nog niets te maken. Onze lichamelijke zintuigen komen eerst veel later aan de orde, als wij ons midden in het empirisch natuurkennen bevinden. Toch ligt er een diepe waarheid in de gedachte der empiristisch-sensualistische filosofen (van Epikurus tot Locke en Stuart Mill toe), dat de reflection van de sensation afhangt; dat de „innere Sinn” eerst *na* den „äusseren Sinn” kan beginnen te functioneeren. Zooals wij reeds opmerkten, zou een *tijdelijk* ordenen van wat wij in ons „zelf”

aantreffen, onmogelijk zijn, wanneer niet een *ruimtelijk*-tijdelijk ordenen van het „niet-zelf” (en daaronder: van wat wij aan ons eigen lichaam waarnemen) reeds had plaats gehad. In ons werkelijk-feitelijk kennen hebben wij altijd te doen met reeds gevormde stof. De kenniskritiek moet echter het begrip „absolute, vormlooze stof” opstellen, als het *gegevene*, datgene aan welks aanwezigheid in ons wij niet het geringste doen kunnen, noch om het toe te laten noch om het af te wijzen; datgene, wat wij eenvoudig te aanvaarden hebben zooals het zich opdringt en „geeft”. En hier is nu ongetwijfeld een bijzondere overtuigingskracht, een geheel eenige index van objectiviteit en realiteit verbonden met de gewaarwordingen van den „äusseren Sinn”, die gewaarwordingen, waardoor wij ons bewust worden van de ruimtelijke dingen, (ons eigen lichaam en de andere lichamen daaromheen), nl. de koinaesthetische, kinaesthetische, haptische, thermische tot de akoustische en optische toe.

Inderdaad, denken wij ons de gewaarwordingen van den „äusseren Sinn” weg, dan kunnen wij datgene, wat tot den „inneren Sinn” behoort niet meer denken. Vervielen de gewaarwordingen van het gezicht, het gehoor etc., dan was onmiddellijk ons heele geestelijk leven stopgezet; dan was onze geest met zijn verhevenste gedachten, gevoelens en strevingen tot nul gereduceerd. Hoe kan men loochenen, dat alles wat onze geestesactiviteit voortbrengt ten slotte afhangt van (wortelt in) de gegevenheden van onze, op ruimtelijke werkelijkheid wijzende gewaarwordingen! Wat is de Mattheus-passion zonder instrumenten en spierbewegingen; wat de liefde, die zich niet kan openbaren door zichtbare blikken, gebaren, omarmingen en woorden! Zouden de termen: recht, zedelijkheid, schoonheid niet alle beteekenis verliezen, als onze gewaarwordingen ons niet in voortdurende aanraking brachten met dingen en menschenlichamen buiten ons! Zouden de vernuftigste redeneeringen der natuurwetenschap kunnen

„bestaan” en eenigen zin behouden, als zij niet konden worden uitgedrukt in hoorbare klanken en zichtbare letterteekens en het contact verbraken met de wereld der gewaarwordingen? Ja zelfs wanneer men spreekt van God, bedoelt men dan toch niet heimelijk den God *van* onze zinnelijk gegeven werkelijkheid?

De zinnelijke gewaarwordingen hebben overal, niet het minst door het gesproken en geschreven woord, voor ons geestesleven een fundamenteele „grondleggende” betekenis. Wij kunnen, ons nog eens van Hume's terminologie bedienend, zeggen: alles wat de geest met zijn „idea's” uit de gegeven stof produceert, kan worden onzeker gemaakt, betwijfeld, bestreden en ontkend. Maar de „impressions” zijn volkomen zeker; zij laten zich niet betwijfelen of wegdeneeren. Zij *zijn* er in hun positieve bepaaldheid. Zij existereen, kort en goed. Zij zijn onloochenbaar „gegeven”. Zij schijnen als het ware direct tot ons te zeggen: „hier is werkelijkheid, realiteit, objectiviteit”.

Intusschen, wij kunnen toch weer niet voorbijzien, dat de gewaarwording „op zichzelf” volmaakt stom is en ons niets „zeggen” kan. Al zouden wij toegeven, dat zij ons althans dit algemeenste zou kunnen zeggen: „hier is realiteit”, dan zouden wij toch moeten erkennen, dat het geringste oordeel over *den bepaalden aard* dier realiteit (bv. het oordeel „hier is rood” „rood is niet blauw”) niet meer uit de gewaarwording zelve stammen kan. Een *oordeel* over de gewaarwording blijft altijd iets, dat het denkende Ik *tot zich-zelf* zegt, al moge het zijn: naar aanleiding van de gewaarwording. Het is de moeite waard, na te lezen wat Plotinus hierover opmerkt in de diepzinnige beschouwingen van de V^e Enneade (het derde boek, Caput 3): αἰσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος (nl. ὁ νοῦς): „de zinnelijkheid dient ons als bode, de geest echter vervult in ons de functie van een soeverein”. Maar ook hier is de beeldspraak weer gevaarlijk. Kan

de geest iets of iemand als een zelfstandig wezen tegenover zich hebben? Hoe weet de geest, dat diegene die zich voor een bode uitgeeft, werkelijk een bode is, en dus gedachten (van iemand anders) mededeelt? En spreekt het vanzelf, dat de geest de taal van dien bode zou kunnen verstaan? Nooit kan de logika toegeven, dat het denken ook maar het geringste zou kunnen weten, tenzij *uit* en *door zichzelf*; dat het gedachten zou kunnen overnemen van (zich in zijn functie zou kunnen „richten naar”) iets anders. Het denken blijft altijd binnen zichzelf. Alle „zijn” dat het vaststelt, is een zijn voor het denken. Ook het „zijn” der ruimtewereld. Alle denken geschiedt in den vorm van oordeelen. En deze hebben noodwendig den vorm: „S is P”. Al moge nu het S op het concreet-individuele ding (beeld) „betrokken zijn”, op zichzelf is S evengoed een algemeen en abstract begrip als P. En een begrip kan uit niets anders ontstaan zijn dan uit een begrip. Het is ondenkbaar, dat iets wat geen begrip is (bv. een voorstellingsbeeld, een gevoel, een begeerte), een begrip zou *worden*, in een begrip zou *overgaan*. Het denken kan en moet niet alleen al zijn P's maar ook al zijn S's alleen uit zich zelf halen, alleen aan zichzelf te danken hebben. „Wir fangen mit dem Denken an; das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner Selbst”.

Tegen dezen eisch der strenge logika komt het empirisme aldoor in hevig verzet. Het redeneert aldus: „Nemen wij eens aan, dat het denken zich de vraag stelt „zou *dit* S : P zijn?”, — waar zou het dan het antwoord op die vraag vandaan halen? Alleen uit zichzelf? Maar dan zou het immers dat antwoord al *in* zich hebben, en dus eigenlijk die vraag niet kunnen stellen En toch, als iets zeker is, dan is het wel dit, dat dat denken, dat zich in de NW. doet gelden, aldoor werkelijke en geen schijnbare vragen stelt, vragen, waarop het 't antwoord op een bepaald moment nog onmogelijk geven kan. Het denken moet dus wel — hier is geen ontkomen aan

— het antwoord aan iets anders danken dan aan zichzelf. Maar buiten zich heeft het niets anders dan het beeldencontinuum, de wereld der voorstellingen. Wij moeten dus wel zeggen: het denken krijgt het antwoord op zijn vragen van — de voorstelling. In deze, in het beeld, zit dus eigenlijk al het antwoord op alle vragen, die het natuurwetenschappelijke denken zich ooit stellen kan. Wil het denken volkomen zeker weten, of de begrippen die het vormen wil, de rechte zijn (waarheid bevatten), dan moet het die begrippen controleeren door, toetsen aan — de voorstellingen, de beelden. Deze laatste hebben — dat is tallooze malen gebleken — het vermogen om de producten van het scherpzinnigste en diepzinnigste denken te vernietigen. Hoe vaak is het niet voorgekomen, dat één enkel feit het vernuftigste denkstelsel in puin heeft doen storten! Ten eeuwigden dage zal de beeldenwereld als de meerdere *tegenover* het denken blijven staan, en dit als 't ware toeroepen: „wat gij u van mijn wezen moogt toegeëigend hebben, het eigenlijke, het diepste van mij hebt gij nog steeds niet gegrepen. Houd echter maar moed! Stel mij steeds diepere vragen en ik zal u steeds diepere antwoorden geven!”

Zegevierend roept de empirist zijn tegenstander toe: „Gij beweert, dat alle synthese uit het denken stamt, dat het alleen het denken is, dat alle ordenen en bepalen voltrekt. Gij kent uitsluitend aan het denken het recht toe, in zijn oordeelen vast te stellen, welke bepaalde gewaarwordingen in welke bepaalde ruimte- en tijddeelen moeten geplaatst worden. Alle orde in de ruimtewereld zou alleen in het denken zijn oorsprong hebben. Maar stel u nu eens voor: „aan den eenen kant staan de nog volkomen ongeordende massa der gewaarwordingen en de leegte ordeningsvormen ruimte en tijd; aan den anderen kant staat het ordenende denken. Ginds hebben wij dus nog alleen de mogelijkheid van een verbondenworden; hier nog alleen de mogelijkheid van een verbinden. Hoe zal nu het denken van potentieel actueel worden? Nemen wij

aan: het denken vormt probeerend een aantal syntheses. Deze zijn dan alleen nog maar in hem, dus alleen *logisch mogelijk*. Hoe zal het denken nu kunnen weten, welke van die logische probeersels als zakelijk noodwendig, als voor de werkelijkheid geldig, als „behoorend” tot het wezen der natuur „behoort” uitgekozen te worden? Het denken kan er maar niet op los verbinden. Het moet *een bepaalde synthese* (en daarmee: een synthese *op de juiste wijze*) voltrekken. Het moet zich dus door „iets” laten leiden, zich naar iets richten. Naar wat zal het zich dan richten, als het zich bv. afvraagt: „moet ik de gewaarwording a met de gewaarwording b verbinden, of niet?” Naar zichzelf kan het zich niet richten, daar het immers die synthese nog niet voltrokken heeft. En naar de nog niet verbonden gewaarwordingen kan het zich nog minder richten. Neen, het *samenbehooren* van a en b moet, buiten het denken om, al *vaststaan*, voordat het denken het in zijn oordeelen *vaststellen* kan. En waar zou dat „vaststaan”, dat „samenbehooren” anders zijn aan te treffen dan in de *voorstelling* (het beeld)? Daarin ligt het wezen der zinnelijke waarneming, dat het beeld als het ware tot het denken zegt: „zoo en zoo *sijn* de gewaarwordingen in mij reeds ruimtelijk-tijdelijk geordend. Geloof mij gerust, wanneer ik u dat verzeker. *N neem gerust deze bepaalde ordening als waar!*”

Zoo wordt de evidentie van den logos geheel afhankelijk van die der waarneming. Het denken is zijn souvereiniteit (zijn *ἀρχικόν* en *ἡγεμονικόν*) kwijt. Van koning is het onderdaan geworden. De waarneming commandeert aan het denken: „zoo en zoo moet gij oordeelen!” En het denken kan niet anders doen dan gehoorzamen. Want tegen de evidentie van het waargenomene (de impressions) kan het niet op. Het heeft ook trouwens geen reden, zich te verzetten. Want het kan uit zichzelf niets „willen”. Van een noodwendigheid, die aan het denken op zichzelf eigen zijn zou, kan geen sprake wezen. De syntheses in de werkelijkheid *sijn* er, wanneer

(voordat) het denken begint te functioneeren. Zij zijn er al „an sich”, nl. in het beeldencontinuum. Consequent is dit uitgesproken door Epikurus, als hij zegt: *πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθησέων ἡρτῆται* (al het logische hangt aan de zinnelijkheid), en: *δόξα ἀληθὴς ἐστὶ, ἂν ἐπιμαρτυρῆται, ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται* (een denkoordeel is dan waar, wanneer de waarneming er voor getuigt of er niet tegen getuigt).

Dat in de Natuurwetenschap het denken machteloos is zonder de zinnelijkheid, dat het eerste de laatste nooit mag willen minachten of zelfs elimineeren, is reeds diep gevoeld en op treffende wijze uitgesproken door Demokritus, wanneer deze de zinnen laat zeggen tot het intellect: *τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πλῆρεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμα' τοι τὸ κατὰ-βλημα.*¹⁾ Met dat al wordt het denken als een afzonderlijke macht tegenover de voorstelling geplaatst. En dat aan dit denken ondanks alles een eigenaardige zelfstandigheid eigen is, daarvan heeft zelfs Epikurus een vaag besef. Dat blijkt uit de wonderlijke toevoeging „of wanneer de waarneming er niet tegen getuigt”, die hij wel met het oog op zijn eigen denkproduct, de atomenleer, zal aangebracht hebben. Voor de waarheid van deze kan immers de waarneming geen getuigenis afleggen. Zij stamt alleen uit het denken en diens eischen. En toch zal zij „waar” zijn. Als denkproduct, zou men zeggen, kan zij voorloopig alleen eene van de vele bloot mogelijke hypothesen zijn. Hoe weten wij dan dat juist deze hypothese noodwendig is, d.i. dat zij alleen het wezen der werkelijkheid op de rechte wijze uitspreekt? Zeker, de beeldenwereld getuigt er niet tegen. Maar dat doet zij ook niet tegen de leer van Plato, die toch van die van Epikurus zeer sterk afwijkt. Plato wil toch ook aan de beeldenwereld alle eer geven, die haar toekomt. Zijn heele Ideeënleer is immers, zooals wij zagen, alleen gevormd

1) „Du armer Verstand! Von uns nimmst du deine Beweisstücke und willst uns damit besiegen? Dein Sieg ist dein Fall!” (Diels) „Elender Verstand, der, nachdem er von uns die Beglaubigung empfangen, uns stürzen will! Stürzest du uns, so stürzest du selbst!” (Natorp).

met de bedoeling om de zinnelijke waarneming in hare eigenaardige evidentie te handhaven. Zij wil: *σώξεν τὰ φαινόμενα*. Wat beteekent deze uitdrukking *σώξεν* = redden, bewaren, instandhouden, handhaven? Zij beteekent: het „zijn” der faenomenale wereld te verdedigen tegen Parmenides’ aanklacht (*κατηγορία* in oorspronkelijken zin), zijn praediceering, dat de faenomenale wereld het absoluut niet-Zijnde wezen zou! Deze aanklacht wil Plato ontzenuwen. De beeldenwereld is zeer zeker niet „het Zijnde”. Maar zij is toch ook geen bloote schijn. Zij heeft toch deze allergewichtigste functie, ons menschen *op* het waarlijk Zijnde te *wijzen*.

De gewaarwording is aan den eenen kant het subjectiefste en précairste wat bestaat. Zij komt als zoodanig slechts voor in den (tusschen geboorte en dood liggenden) levensloop van individueele menschen; in de *enkele* (als dragers van inhouden buiten elkaar liggende, van elkaar in zekeren zin geïsoleerde, elkaar buitensluitende, aan een steeds vervloeiend „nu” gebonden) menschenzielen, die elk voor zich een (nooit weer precies zoo existerend) unicum vormen. Aan den anderen kant: als iets onontbeerlijk is voor het vaststellen van het *wezen* der ééne bovensubjectieve, objectieve werkelijkheid, dan is het ook weer de gewaarwording. Zij wijst eenerzijds op een „zelf”, anderzijds op een wereld van „dingen”, een niet-zelf.

In den term „gewaarwording” (sensation, Empfindung) wordt psychologisch onze passiviteit gedacht. Wij moeten ons hier alles laten welgevalen, wat ons „van buiten” wordt ingedrukt of opgedrongen. Wij worden kortweg „afficirt”. In den term „waarneming” (perception) daarentegen ligt al iets van eigen geestelijke activiteit. Wanneer wij spreken van receptiviteit, dan wordt in dit „recipieeren” (opnemen) een zekere eigen (alleen aan een Zelf toekomende) werkzaamheid gedacht.

Duiden wij nu die geestelijke activiteit, die in een „vormen” van stof bestaat, aan door den algemeenen term „denken”

(*voetw*), dan zou dus in de waarneming al iets van een denken schuilen. Maar is het wel verstandig, hier terstond dien algemeenen naam „denken” te gebruiken? Zou het niet praktischer zijn, hier een nieuw psychisch vermogen, nl. de Einbildungskraft aan te nemen, als bemiddelaar tusschen de zuivere passiviteit der zinnelijkheid en de zuivere activiteit van het denken? 1) De Einbildungskraft zou dan zijn: het vermogen om „beelden” te construeeren, d.i. vrij, zelf, door eigen activiteit te ontwerpen. Laten wij dit gelden, dan dringt zich terstond een ander, nieuw begrip op, nl. dat der *aanschouwing*.

Aan het begin zijner transcendente Aesthetik merkt Kant op: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss (bedoeld is hier: natuurkennis) auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige wodurch sie sich auf dieselben *unmittelbar* bezieht, und *worauf alles Denken als Mittel abzweckt*, die Anschauung. Diese findet aber nur Statt, sofern uns der Gegenstand *gegeben* wird; dieses ist aber wiederum [uns Menschen wenigstens, toevoeging in den 2^{en} druk!] nur dadurch möglich, dasz er das Gemüth auf gewisse Weise *afficire*. Die Fähigkeit (Receptivität) Vorstellungen, durch die Art wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heiszt Sinnlichkeit. Vermittelst der *Sinnlichkeit* also werden uns Gegenstände gegeben, und *sie allein liefert uns Anschauungen*; durch den *Verstand* aber werden sie gedacht, und *von ihm entspringen Begriffe*. *Alles Denken aber muss sich*, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) *zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen*; weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden

1) Kant zegt (Kr. d. r. V. Ed. Cassirer pg. 97): „die Synthesis ist, wie wir künftig sehen werden, die blosze Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind”.

kann". Elders (aan het eind van den ersten Abschnitt van het 1^o boek der Dialektik) zegt hij: „Objective Perception (cognitio) ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich *unmittelbar* auf den Gegenstand und ist *einzel*n; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals was mehreren Dingen gemein sein kann".

Sedert de Grieken (Plato en Plotinus) staat het denken tegenover deze twee, de zinnelijkheid en de aanschouwing, zeer verschillend. Tegenover de zinnelijkheid is het denken verreweg de meerdere. Maar ten aanzien van de aanschouwing (het *θεωρεῖν*, het *ιδεῖν* der Idee) moet het wel zijn minderheid erkennen. Want het denken heeft toch niet zijn doel in zich zelf. Het „dient" toch ergens voor, is dus niet meer dan een middel, iets dat zijn doel buiten zich heeft. Dit duidt ook Kant aan, in de zooeven aangehaalde passage, wanneer hij zegt; dat alle denken in laatste instantie „sich auf Anschauungen beziehen musz", dat de Anschauung datgene is, waarop „alles Denken als Mittel abzweckt".

Bij de grieksche idealisten dringen zich, als zij nadenken over de verhouding van het denken tot de zinnelijkheid, een massa onklare en vage tegenstellingen op. Het eerste is veel verhevener, van oneindig voornamer afkomst dan de laatste. In het denken zijn wij zelfstandig, spontaan, vrij, soeverein, goddelijk; in de zinnelijkheid daarentegen: afhankelijk, receptief, gebonden, beperkt, menschelijk-dierlijk. Het denken laat zijn blik gaan over het geheel, de totaliteit van het Zijnde; terwijl de zinnelijkheid ons telkens slechts in aanraking brengt met een deel der werkelijkheid, het ieder moment in een „hier en nu" zich opdringende, gegevene, „verschijnende". Het denken leert ons kennen: het vaste, blijvende, eeuwige, noûmenale, het „an sich" (*φύσει*) in echte werkelijkheid „zijnde". In de zinnelijkheid bewegen wij ons binnen het onvaste, vervloeiende, vergankelijke, veranderende, faenomenale: zij leert ons alleen hoe de dingen zijn „voor ons, in

onze opvatting''(*νόμος*). Zij staat immers in nauwe betrekking tot ons natuurlijke, biologische, fysiologische leven; tot ons „eigen'' lichaam, dus tot onze subjectiviteit, ons gevoel van lust en onlust, ons egoistisch begeeren. Tot haar gebied behoort ook al het onvolmaakte, gebrekkige en verkeerde, al het afzichtelijke, vieze en walgelijke, niet het minst de leelijkheden van het sexueele leven. In het denken daarentegen stijgen wij op tot de reine, zuivere sferen van het geestelijke. Hier geldt wat Schiller zegt van den heros Herakles, die vergoddelijkt ten hemel stijgt: „froh des neuen ungewohnten Schwebens | fließt er aufwärts und des Erdenlebens | Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt''. De zinnelijkheid doet ons naderen tot de dieren; het denken tot God. In dit laatste verheffen wij ons boven onze subjectiviteit met al het lagere dat haar aankleeft. Noch van ons lichamelijk leven, noch van ons gemoedsleven is het denken de slaaf. Als het zijn functie op de rechte wijze vervult, wordt het door geen van beide ook maar eenigszins beïnvloed. Tegenover alle subjectieve lust en begeeren staat het volkomen neutraal-objectief. Het reikt altijd oneindig verder dan de zinnelijkheid, stelt rechtmatige eischen, waarnaar de zinnelijkheid zich te voegen heeft. De zinnelijkheid heeft ook wel tegenover het denken een zekere macht. Maar dit is eigenlijk een macht uit den booze. Zij werkt voortdurend storend op het denken in, verwarrend, vervalschend, een onwaren schijn als waar en werkelijk voorspiegeland. Zij is in ons het omlaagtrekkende, datgene wat aan het hoogere in ons vijandig is, wat ons van onze bestemming afhoudt, ons van ons „diepere zelf'' vervreemdt. De ware wijsgeer zal zich dan ook op ethisch gebied door askese aan alle eindigheid en zinnelijkheid trachten te onttrekken. Hoe meer hij zich hiervan vrijmaakt, des te meer leeft hij in de echte werkelijkheid.

Geheel anders dan tegenover de *zinnelijkheid* staat het denken tegenover de *aanschouwing*. Deze term, ontleend aan

het gebied der visuele, optische voorstelling, heeft gaandeweg een veel algemeener beteekenis gekregen. Men denkt hierbij: het bewustzijn van een realiteit die dezelfde overtuigingskracht voor ons heeft, als die bv. een optisch waargenomen landschap op ons uitoefent. Wij vergeten ons zelf; wij gaan geheel op in het objectieve.

In de aanschouwing hebben wij de werkelijkheid direct in ons. Hier is geen sprake van discontinuïteit, tegenstelling, distantie tusschen subject en object. De werkelijkheid staat hier niet als iets „vreemds” „tegenover” ons. Zij is ons eigen; wij hebben ze onbetwifelbaar „in” ons. Wij zijn er één mee. Wij hebben hier niet eerst met een veelheid en daarna met een eenheid te doen, of omgekeerd. Neen, wij grijpen ineens de eenheid-veelheid, de veelheid-eenheid. Hier is dus geen sprake van de tegenstelling enkel-bijzonder-algemeen, van eene in successieve momenten verloopende geestelijke beweging, van een aanvankelijk buiten elkaar houden van het vele (als een soort zelfstandigheden) en een dan volgend weer samenbrengen en verbinden (syntheteeren) van het eerst gescheidene. Alles is hier tegelijk, in en door elkaar. Evenmin is hier sprake van een afleiden (deduceeren) of fundeeren, van de tegenstelling grond en gevolg. Bij het aanschouwen wordt naar geen grond gevraagd. Er wordt in het geheel niets gevraagd. Hoe zou men vragen, waar men alles bezit, wat men wenscht en noodig heeft! Aanschouwen is geen beweging, maar een rusten. Het vereischt geen arbeid en moeite. Achter het aanschouwde „einzelne Objekt” zit niets meer „achter” of „onder”. Het repraesenteert niet „iets anders”, iets wat het zelf niet zijn zou, iets „algemeens”. Het laat dus ook geen ruimte voor eenige onzekerheid of twijfel. Het is (zooals bijzonder duidelijk blijkt bij de beeldende kunst) onmiddellijk „evident”. Kant spreekt dan ook (in zijn *Methodenlehre* I. 1) van „anschauende Gewissheit d.i. Evidenz”.

Bij het denken daarentegen staat de zaak heel anders. Het

denken *heeft* de werkelijkheid niet onmiddellijk-direct maar moet haar wezen eerst nog *zoeken*, geleidelijk vaststellen, in een proces (discursus, *διέξοδος*, Plato Parmenides 136 E). Het *richt* zich op de werkelijkheid, tracht haar wezen nader te komen; het staat er dus „tegenover”, op een afstand van. Vandaar dan ook het moeizame van het denken, zijn worstelen en strijd, in tegenstelling met het moeiteloze der aanschouwing. Het dobbert tusschen mogelijkheid en werkelijkheid. Het twijfelt, moet beslissen en kan daarin mistasten (*ἀμαρτάνειν*). Aldoor verkeert het in onzekerheid. Want het heeft de werkelijkheid als iets vreemds (of althans als iets half-vreemds) tegenover zich. En van datgene wat het produceert om zich dat vreemde toe te eigenen (zijn begrippen en oordeelen en redeneeringen) kan het — men denke aan den Middeneeuwschen strijd over de realiteit der Universalia — niet eigenlijk zeggen, dat het *existeert*. De begrippen en oordeelen hebben wel een soort afhankelijke existentie *in onzen geest*, maar zij existeeren toch niet in de werkelijkheid op dezelfde wijze, als zij in ons zijn. Hoe zouden onze begrippen van de ruimtewereld (die wij ons in den tijd telkens weer met moeite moeten bewust maken) precies op dezelfde wijze in de ruimtewereld existeeren! Desnoods zouden zij een soliede existentie kunnen hebben in den Geest Gods. Maar van dezen kunnen wij ons toch niet zoo recht een voorstelling vormen.

Wat wij in de aanschouwing hebben, schijnt *de absolute werkelijkheid zelve* (het „an sich” zijnde in zijn totaliteit) te beteekenen; het denken daarentegen slechts: *het overbrengen in ons* van de werkelijkheid (en wel bij stukjes en beetjes). De aanschouwing drukt dààrom het wezen der werkelijkheid uit (haar „an sich”) omdat die werkelijkheid alle bepaaldheden, die het denken er successievelijk met moeite en in een steeds onvoltooid proces in constateert, reeds te voren (a priori), volledig, voltooid in zich moet bevatten. *De werke-*

lijkheid „zelve” kan toch niet onvoltooid zijn! De totaliteit van *alle* samenhangen, die het denken geleidelijk in zijn oordeelen zich bewust maakt, is al moeiteloos en ineens in de werkelijkheid aanwezig. In de aanschouwing heeft het denken dus zijn *doel*. In haar is reeds voltooid, wat het denken altijd nog voltooiën moet.

Intusschen, terwijl wij op deze wijze de superioriteit van de aanschouwing boven het denken betoogen, moeten wij ons wel afvragen: „hoe weten wij dan, dat er zooiets als aanschouwing bestaat?” En wij kunnen niets anders antwoorden dan dit: „wij zouden het niet kunnen weten, als niet het denken zelf het ons zeide”. De aanschouwing zelve zegt het ons waarlijk niet. Zij kan zichzelf niet van het denken onderscheiden. Wanneer wij van aanschouwing spreken, dan bedoelen wij: het *begrip* „aanschouwing”. En een begrip is een product van het denken. Alle zooeven verkondigde wijsheid is dus niet aanschouwings- maar denkwijsheden. Het is het denken zelf, dat de aanschouwing tegenover zich stelt. Voordat het denken dit tegenover-elkaar-stellen voltrokken had, bestond er geen aanschouwing. Het denken schijnt dus toch weer boven de aanschouwing te staan. Wat eerst de mindere scheen, blijkt nu weer de meerdere. Hoe komen wij uit deze moeilijkheid uit? Wat is dat voor een denken, dat zich zoo souverain boven de aanschouwing stelt? Het kan geen ander denken zijn dan het wijsgeerig denken, het denken der kenkritische logika.

Het feit, dat het *denken* op zeer vage wijze in tegenstelling gebracht wordt zoowel tot de *zinnelijkheid* als tot de *aanschouwing*, is vooral bij het beoordeelen van het wezen der natuurwetenschap (en dus: van het wezen der natuur) de oorzaak geweest van eindelooze verwarring. Zooals wij meermaals opmerkten, wordt algemeen aangenomen dat bij den geestesarbeid der natuurwetenschap een samenwerking plaats vindt van: zinnelijke receptiviteit en aanschouwing (te samen-

gevat onder het begrip: zinnelijke waarneming) en denken. Hoe is echter zulk een samenwerking van twee kennismachten mogelijk ten aanzien van het wezen der natuur, dat toch ondeelbaar één is? Denken is *niet* aanschouwen. Hoe weet dan het denken, dat de aanschouwde werkelijkheid *buiten* hem dezelfde is als de gedachte werkelijkheid *binnen* hem? Hoe is dit oordeel logisch en psychologisch te rechtvaardigen? Logisch genomen, kan het denken bij het volbrengen van zijn taak geen kenfactor naast zich dulden. Deed het dit wel, dan zou het van zijn souvereiniteit afstand doen. De hem eigene evidentie zou verloren gaan. Psychologisch genomen: in onze directe ervaring, in onze zelf-waarneming, vertoont zich het denken als iets heel anders dan het aanschouwen en zinnelijk waarnemen. Zinnelijke voorstelling blijft als psychisch beleven iets absoluut anders dan het begrip. Evenmin als een eik tot een hond worden kan, evenmin kan een zinnelijke voorstelling de psychische eigenaardigheid van een begrip verkrijgen.

Kants groote daad is nu, de begrippen aanschouwing, zinnelijkheid en denken in een geheel andere verhouding tot elkaar geplaatst te hebben dan vòòr hem als de eenig mogelijke werd aangenomen. Hij heeft ons duidelijk gemaakt, dat en hoe in deze tegenstelling de eigenaardige beperktheid van onzen menschelijken geest zich openbaart. Als geest moeten wij werkelijkheid-beheerschend, werkelijkheid-scheppend zijn. En toch, daar wij niet absolute geest zijn, moeten wij in dat heerschen en scheppen ook weer afhankelijk wezen. Wij moeten *in* ons iets „tegenover” ons hebben, iets wat het denken niet anders dan als kortweg „gegeven” qualificeeren kan. De denkende geest voelt zich als „afficirt”. Het was deze gedachte, die Descartes door zijn wonderlijken term *substantia creata* uitdrukte.

De absolute geest kan in zijn werkelijkheidsbewustzijn niet discursief denkend zijn. Willen wij, van *ons* uit, dat hoogste werkelijkheidsbewustzijn benoemen, dan zouden wij het alleen

door „aanschouwen” kunnen aanduiden. Wij moeten in elk geval een term hebben, die meer zegt dan (discursief) denken. De absolute geest, die iets veel hoogers in zich bevat, heeft het denken niet noodig. Wij herinneren ons hier het vers van Xenophanes: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*.

Heel anders staat het met onzen eindigen geest. Zonder twijfel hebben wij in onze aanschouwing ook de werkelijkheid. Maar waarom hebben wij dan wel het denken er bij nodig, ja, moet bij ons het denken de leiding hebben? Omdat onze aanschouwing *zinnelijk* is. In de zinnelijkheid van onze aanschouwing openbaart zich onze beperkte geestelijkheid, het niet-in hoogste instantie scheppende van deze geestelijkheid. Zinnelijke aanschouwing en denken kunnen dus niet zonder elkaar bestaan. De eene is niets zonder het andere. Zij vormen als 't ware elkaars keerzijde.

In abstracto genomen, zou er geen reden zijn waarom men het hoogste werkelijkheidsbewustzijn eerder aanschouwing (intuïtie) dan denken, of eerder denken dan aanschouwing zou noemen. De namen en hun tegenstelling passen alleen voor ons menselijk kennen. Wij menschen, geschapen werkelijkheid-scheppers, hebben geen intellectueele intuïtie of intuïtief intellect. Wij staan hier voor het oerfeit van onze menselijkheid. ¹⁾ Hier naar een dieperen grond te zoeken, zou hetzelfde beteekenen als de noodwendigheid van het bestaan van een eindigen geest te willen inzien; te willen begrijpen, waarom de Absolute Geest het goed vond: beperkte geesten met een zekere zelfstandigheid tegenover zich te stellen.

Wij hebben dus geen reden om met een zekere minachting over onze zinnelijkheid te spreken. Met dezen term wordt in den diepsten grond niets anders aangeduid, dan dat wij men-

¹⁾ Dringend zij hier aanbevolen de bestudeering der paragrafen 76 en 77 van de Kritik der Urtheilskraft (ed. Cassirer pg. 479 vlgd.)

schelijke geesten en ons dus van onze afhankelijkheid bewust zijn, dat wij weten niet de werkelijkheid geschapen te hebben. De term „zinnelijkheid” is het product der kenkritisch-transcendentale, logisch-psychologische reflectie. Hij behoort in een oordeelsgebied, dat dieper ligt dan dat van de fysiologische psychologie der *zintuigen*.

Kant heeft ons doen zien dat onze zinnelijkheid niet bloot passieve receptiviteit is. De zinnelijkheid heeft na hem niet minder dan het denken een legitiem aandeel in de activiteit, het scheppend vermogen van onze werkelijkheidskennis. Zij heeft dit, in zooverre zij is: construeerende zinnelijke *aanschouwing*. De zinnelijke aanschouwing behoort tot den *vorm* van ons menschelijk natuurkennen. Ruimtelijkheid en tijdelijkheid zijn de vormen der *gegevenheid*. Doordat zij zoo gedacht worden, wordt de vage gegevenheid der analytische logika tot een streng bepaalde gegevenheid.

Voortaan kunnen wij nu de zekerheid hebben het gegevene op bepaalde wijze te *beheerschen*. Voortaan kan niet meer iets willekeurigs ons gegeven zijn. Wij staan niet meer weerloos en machteloos tegenover de werkelijkheid waarvan wij afhangen. Door de ruimtelijk-tijdelijke aanschouwing hebben wij nu het gegevene zoo in onze macht, dat wij aangaande het „wezen” daarvan strenge begrippen kunnen vormen.

Logisch en psychologisch is dit inzicht van de verst-strekende beteekenis. Wij hebben hier nu voor het eerst een „Inhalt der Erkenntniss”, welks wezen wij apriori met absolute zekerheid in algemeene trekken kunnen bepalen. Twee oneindigheden staan te onzer beschikking, die alleen iets beteekenen, wanneer zij gedacht worden als grondslag voor bepaalde relaties er in („naast”- en „na” relaties). En daar deze relaties alleen door het denken kunnen worden vastgesteld, eischen deze gegevenheids-vormen noodwendig op: het discursieve verstand met zijn tegenstellingen algemeen-bijzonder, hetzelfde en niet-hetzelfde. De individueele

menschenziel kan nu over hare, zich in zekeren zin opdringende „inhouden”, toch a priori oordeelen, daaraan door hare begrippen de wet voorschrijven, omdat zij die inhouden, wat hun vorm betreft, zelf voortbrengt, construeert. Zij heeft in de *Einbildungskraft* een construeerings- en schematiseeringsvermogen. Zooals Cassirer opmerkt (bij zijn bespreking van Galilei's begrip van het natuurkennen): „Allgemein wird jetzt deutlich, dass sich die wahre räumliche Ordnung uns nicht von Anfang an darstellt, dasz sie selbst vielmehr ein Produkt der fortschreitenden wissenschaftlichen Erfahrung ist und, wie diese, daher stets nur zu relativem Abschluss gelangen kann. Der Raum unserer Anschauung wandelt sich in den Raum unserer wissenschaftlichen Konstruktion; die Ordnung, die uns bisher als feste, gegebene Begrenzung zu umschlieszen schien, wird jetzt allmählich aus dem Prozess der Erkenntnis gewonnen und entwickelt”.

Ruimte en tijd behooren tot den vorm van ons *menschelijk* werkelijkheidsbewustzijn. En dit menschelijk werkelijkheidsbewustzijn — het blijkt noodig hierop altijd weer te wijzen — moet voor alle logische en psychologische reflectie steeds een *wonder* blijven.

Terecht noemt Cassirer het de taak aller transcendentale (kritische) filosofie: „diejenigen *Formelemente* zu ermitteln, die sich in allem Wechsel der besonderen materialen Erfahrungsinhalte erhalten”. Deze „materiale Erfahrungsinhalte” vinden wij in onze kultuur. De bedoelde *Formelemente* moeten dus als levende geestelijke drijfkrachten der menschelijke kultuur opgevat en begrepen worden. Zonder vorm geen inhoud, geen materie, geen empirie, dus ook geen natuurwetenschap (met hare keerzijde: de natuur).

Den vorm onzer natuurwetenschap heeft de kritische filosofie *vast* te stellen.

Nu schijnt echter juist dit begrip: „*de* vorm van ons menschelijk kennen (werkelijkheidsbewustzijn)” aan zeer velen

onhoudbaar. Voor niets is men in onze dagen zoo bevreesd, als om iets in het menschelijke, wat dan ook, als vast en onveranderlijk aan te nemen. Alles, letterlijk alles, moet „zich ontwikkelen” of „relatief” worden. Ook de vorm van ons kennen zal niet meer vast staan. Velen hebben een onklaar besef, dat ons door het empirisch natuuronderzoek aangaande het wezen van ruimte en tijd ongehoord nieuwe waarheden zouden kunnen geopenbaard worden, inzichten geschonken, waardoor het heele fundament van Kants kenkritische logika en psychologie zou worden omvergestooten. Het is echter niet goed te begrijpen, hoe de empirie in den voortgang van haar onderzoek datgene zou kunnen opheffen, wat zij logisch en psychologisch moet laten gelden, om ook maar den eersten stap in de richting der empirie te kunnen doen.

Hoe men denkt over de natuurwetenschap wordt ten slotte daardoor bepaald, hoe men denkt over den menschelijken geest. Nu beweren wel vele over de natuur en haar wezen filosoferende fysici, dat zij met „het menschelijke” niets te maken hebben; dat zij in hun vaststellen der objectiviteit van alle subjectiviteit geheel kunnen en moeten abstraheeren. Dit laatste kunnen zij ook volkomen terecht doen, zoolang zij *bloote* fysici willen blijven, en niet *filosofeerende* fysici willen zijn. Als bloote fysici kunnen zij genoeg nemen met een tamelijk vaag gelaten *waarheidsbegrip*. Maar zoodra zij, — en hiertoe komen zij onwillekeurig — *hun* waarheid gaan houden voor *de* waarheid (voor een soort van „waarheid an sich”), zoodra zij uit het oog verliezen, dat zij altijd slechts te doen hebben met *menschelijke* waarheid (of, wat hetzelfde is, dat hun natuur-objecten steeds „Erscheinungen”, d.i. objecten *voor ons*, blijven) beginnen zij ook te *dérailleeren*.

Zooals wij reeds meermalen zeiden: een kenkritische logika is niets zonder hare keerzijde; een kenkritische psychologie. En onontbeerlijk voor het construeeren eener van tegenstrijdigheden vrije kenkritische psychologie is het inzicht, dat

zekere onafleidbare (en dus in den grond: onverklaarbare, onbegrijpelijke) psychische vermogens aan den mensch moeten toegekend worden. Het inzicht dat aan de kenvormen ruimte en tijd iets voor ons menselijk begripen onbereikbaar zijn moet, komt tot zijn recht in die „*metaphysische* Erörterung” die Kant in de Aesthetik aan zijne (de logische mogelijkheid van wiskunde en fysika als strenge wetenschappen fundeerende) „*transcendentale* Erörterung” laat voorafgaan. Om het gewicht der zaak willen wij hier overnemen wat Hermann Cohen (Kants Theorie der Erfahrung, 2^e Aufl. pg. 73 vlgd.) over deze twee Erörterungen opmerkt.

„So musz denn bei der Analyse derjenigen Thatsachen des Bewusstseins, welche und sofern sie die Erkenntniss erzeugen, ein innerer Unterscheid der Tendenz bestehen bleiben. Dieses Unterschiedes wegen bezeichnet Kant das Vorverfahren der transcendentalen Methode mit dem recipirten Terminus ‚metaphysisch‘. Und diese metaphysische Vorbedingung ist zugleich die Correctur des psychologischen Vorurtheils. Der psychologische Analytiker musz zur Einsicht gebracht werden, dasz es Schranken der Analyse giebt, welche anzuerkennen das Symptom kritischer Reife ist, und welche aufzurichten das kritische Interesse fordert. — Wir wollen beide Punkte gesondert betrachten, und zuvörderst erwägen, wiefern die Anerkennung sachlicher Schranken für die psychologische Analyse das Symptom der Befreiung von einem psychologischen Vorurtheil sei. — Nun, alle Welt ist darüber allmählich zur Besinnung gekommen, dasz wir nicht verstehen, an sich und unvermittelt begreifen was Bewusstsein sei. Das hat Locke bereits sehr klar eingesehen, und das Problem des Occasionalismus ist nicht minder ein Ausdruck dieser Einsicht. Wenn man nun aber begreift, dass wir nicht verstehen können, wie es zugehe, dass wir Bewusstsein haben, giebt man damit nicht thatsächlich zu, dass es Elemente des

Bewusstseins geben müsse, welche der psychologischen Analyse Widerstand leisten? Was heisst denn, dass wir nicht verstehen, was Bewusstsein sei, anders, als dass wir nicht verstehen, was sei es Raum-Bewusstsein, oder Substanz-Bewusstsein, oder Causalitäts-Bewusstsein sei? Freilich darüber ist eben Streit, ob Raum, Substanz und Causalität solche letzte Elemente des Bewusstseins seien. Zugegeben, dass über diese besonderen Fälle Streit sein dürfe; darüber aber kann doch nicht Streit sein, dass es irgend welche letzte Elemente des Bewusstseins geben müsse. Denn in irgend welchen Bestimmtheiten musz der allgemeine Ausdruck des Bewusstseins doch gedacht werden. Wie sehr daher die Aufgabe berechtigt ist, die Bestimmtheiten des ausgebildeten Bewusstseins zu zerlegen, und aus hypothetischen Elementen zu reconstruiren, so involvirt doch gerade diese Aufgabe selbst die Annahme hypothetischer Elemente, welche jedoch durchaus Elemente des Bewusstseins sein müssen, nicht etwa solche der Nervenbewegungen sein dürfen Wenn das Bewusstsein überhaupt unbegreiflich ist, so müssen irgend welche Modificationen desselben unbegreiflich sein. Es ist sonach ein Zeichen kritischer Reife, unauflösbare Elemente des Bewusstseins anzunehmen. Aber es ist zugleich ein Erfordernis des kritischen Interesses, solche Elemente zu behaupten Dass der transcendente Nachweis ohne die metaphysische Feststellung nicht durchgeführt, ja nicht begonnen werden kann, das muss man von vornherein sich klar machen. — Angenommen nämlich, es gäbe nicht solche Eigenthümlichkeiten des Bewusstseins, in denen sich der Charakter des Erkennens schlechthin ausprägt, so wäre die Folge, dass wir in willkürlichen, oder höchstens psychologisch bedingten Combinationen unser sogenanntes Erkennen vollzögen. Man würde nicht sagen können: dass ich ein Ding als Inbegriff von Eigenschaften constituire, sei ein Grundzug dessen was man Geist nennt, sei eine Hand-

lungsweise, in welcher dasjenige sich vorzugsweise bethätigt, was man Denken nennt; sondern man müsste sagen, das Spiel unserer Einfälle, durch Gewohnheit etwa gezügelt, treibe diese Vernunftblasen . . . Opposition gegen den Apriorismus hat den Skepticismus zur Consequenz. Der Glaube an den Geltungswerth der Wissenschaft beruht daher auf der Hypothese eigenthümlicher Elemente und Charaktere des erkennenden, des geistigen Bewusstseins, in denen die Wissenschaft selbst ihre Grundlage und Gewähr hat. Die Wissenschaft wäre von Ungefähr, wenn es in den Combinationen der Wahrnehmungen und ihrer Willkür läge, dass sie sich in ihr zusammenfinden; wenn sie nicht in Grundlagen des Bewusstseins wurzelte, die wir als die der Analyse unzugänglichen Arten und Bestimmtheiten des Bewusstseins nachweisen können''.

En ook de volgende opmerking is zeer belangrijk: „Welche Irrungen mit der Annahme von apriorischen Begriffen sich verbinden können, das zeigt die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften hinlänglich. *Dass Grundbegriffe da seien, muss angenommen werden; welche, darüber wird die fortschreitende Kultur des Geistes wachsende Einsicht bringen.* Daher ist die metaphysische Erörterung in ihren Ergebnissen von relativem provisorischen Werthe; nur ihre Aufgabe und Tendenz ist unbedingt nothwendig und hat gesicherte Geltung. Ob wir z.B mit der Causalität ausreichen, oder noch ein Zweck-element des Bewusstseins anzunehmen haben, darüber kann die metaphysische Erörterung nicht befinden. Ebenso wenig darüber, wie der Grundbegriff der Causalität zu formuliren sei, ob als Satz des Grundes oder so, dass die realen Veränderungen als solche durch denselben bestimmt werden . . . Diesen Ausweis bringt die *transcendentale Methode*, deren Prinzip und Norm der schlichte Gedanke ist: solche Elemente des Bewusstseins seien Elemente des erkennenden Bewusstsein, welche hinreichend und noth-

wendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen''.

Vorm is datgene, waardoor stof eerst stof zijn kan. De vorm der (natuurwetenschappelijke) ervaring is datgene, wat die ervaring er voor bewaart, onzin te worden, wat de ervaring eerst „mogelijk maakt''. De vorm der ervaring kan dus niet op ervaring berusten; hij moet boven-empirisch, apriori, zijn.

Naast de vormen der zinnelijke aanschouwing moeten nu denkvormen worden aangenomen. Welke zijn dit? Kant splitst het denken in Verstand en Vernunft, en noemt de vormen van het eerste: categorieën, die der tweede: Ideëen. Wijzen de vormen der zinnelijkheid (ruimte en tijd) op onze diepe afhankelijkheid, onze onvrijheid, ons gebonden-zijn aan een „gegeven'' stof, onze menschenlijke beperktheid, — de denkvormen wijzen op onze spontaneiteit, onze vrijheid, onze souvereiniteit, onze goddelijkheid. In de categorieën, als vormen van het zuivere denken, hebben wij een soort gevoel alsof wij zijn als God, onafhankelijk, boven de werkelijkheid staande en haar overziende, zijn-scheppend, realiteit-beheerschend. Wij nemen hier aan, dat wij aan het Zijnde de wet kunnen stellen, dat de wereld zoo zijn moet, als wij (tot ons zelf) zeggen, dat zij zijn moet. In categorie en Idee, an sich beschouwd, komt van ruimtelijkheid en tijdelijkheid niets voor. Wij hebben in deze het bewustzijn eener in ons Ik gegronde eenheid waaraan alle veelheid niet anders dan onderworpen zijn kan.

En toch — dit zien wij nu klaar in — zonder het „naast-en-na-elkaar'' der ruimtelijk-tijdelijke aanschouwing (dus zonder iets dat ons zinnelijk gegeven is) — is dit goddelijk-scheppende, dit geestelijke in ons, volkomen machteloos. Zonder de zinnelijke aanschouwing kan de categorie niets beheerschen, kan het denkende Ik niets tot zich zelf zeggen. Zonder haar blijft het zuivere denken een bloote psychische potentialiteit.

Op zichzelf beteekent de kategorie niets dan dat wij *eventueel* door haar een veelheid tot een eenheid *kunnen* samenvatten. Eerst aan *deze bepaalde* veelheid-eenhedsvormen van het naast-en-na-elkaar komt de kategorie van potentialiteit tot actualiteit.

En hier is nu Kants logisch-psychologisch begrip der „Einbildungskraft” en zijn leer betreffende het Schematisme van eminente beteekenis. Aangaande het Schema merkt hij op: „Diese Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe”. Nauw hiermee samen hangt Kant's begrip van den „inneren Sinn”, en van den tijd als „die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes”. Op de uitwerking dezer leer mogen in bijzonderheden gegronde aanmerkingen gemaakt kunnen worden; in haar geheel, in hare strekking, drukt zij een diepgaande waarheid uit, een waarheid, die zoowel voor de logika der natuurwetenschap als voor die van het praktisch-ethische en poëtische (menschelijke) werkelijkheidsbewustzijn de verstrekken beteekenis heeft. Zij doet ons inzien, hoe wij menschen met al onze discursieve begrippen aan den tijd gebonden blijven. Door haar begrijpen wij, hoe Windelband tot de verzuuchting kwam „in die Zeit-anschauung gebannt zu sein, das ist, fürchte ich, die Erbsünde des Intellekts”.

Wij kunnen niet laten hier uit het hoofdstuk over het Schematisme (dat volgens Schopenhauer „als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können”) de volgende zeer instructieve passage over te nemen.

„In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen (das die der wiskunde) nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welcher macht, dasz dieser für alle, recht-oder schiefwinklige

etc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. *Das Schema des Triangels* kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäsz einem gewissen allgemeinen Begriffe. *Der Begriff vom Hunde* bedeutet *eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Thieres allgemein verzeichnen kann*, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet (oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann) eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: *das Bild* ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft; *das Schema sinnlicher Begriffe* (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit den Begriff nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruiren''.

Intusschen, ook al laten wij Kants leer der transcendentale idealiteit van ruimte en tijd gelden, ook al erkennen wij met hem de scheppende functie der kategorie, wij schijnen toch nog steeds die onoverbrugbare kloof te moeten constateeren, waarover wij in onze § over Descartes spraken, de kloof tusschen de wereld der niet-empirische schema's (bv. dat van

een driehoek) en die der empirische beelden (bv. dat van een hond). Bij het nadenken over het ontstaan van het empirische beeld schijnt het begrip van het transcendentale apriori toch weer onzeker te worden, ja, ons geheel in den steek te laten. Van onze zuiver wiskundige en mechanische constructies kunnen wij — dit heeft Kant ons duidelijk gemaakt — daarom zoo zeker zijn, omdat wij hier blijven binnen onzen eigen geest. Het is onze eigen geest die ons tot deze boven-empirische constructies dwingt. Maar bij onze empirische beelden (bv. dat van dezen hond hier en nu) moeten wij naar het schijnt toch wel aannemen, dat wij tot het construeeren gedwongen worden door iets wat wij niet in onze eigene macht hebben, door iets wat onafhankelijk van ons, buiten ons, existeert, door een werkelijkheid „an sich”.

Deze niet geringe moeilijkheid kan — zooals wij zoo aanstonds nader zullen aantoonen — eerst opgeheven worden door de inzichten, die de transcendentale Dialektik ons schenkt.

Er is een groot gevaar aan verbonden, dat Kant, ons vermogen van natuurkennpen bestudeerende, en daarbij de zinnelijkheid tegenover het denken stellend, afzonderlijk en achter-eenvolgens de Aesthetik en Logik en in deze laatste weer eerst de Analytik en daarna de Dialektik behandelt.

Hierdoor dringt zich de verkeerde opvatting op, dat men zin en bedoeling van de Aesthetik en Analytik wel in hoofdzaak zonder een grondig doordenken van de Dialektik zou kunnen begrijpen; dat men zich van de functie van het verstand (met zijn Kategorieën en Grundsätze) wel een juist begrip zou kunnen vormen zonder de functie van de Vernunft nog ten volle te hebben verstaan. Inderdaad, wie in zijn studie van de Kritik der reinen Vernunft nog niet verder dan de Analytik gekomen is, moet wel tot de overtuiging geraken, dat het causaliteitsbegrip der empirische natuurkennis door Kant nog alles behalve voldoende gefundeerd is. Volgens Kant behoort de wiskundige kennis tot het gebied van het

Verstand. Maar wie nu de meening mocht vormen, dat hier de Vernunft (met hare Idee) nog in 't geheel niet zou functioneeren, zou wel van groote oppervlakkigheid blijk geven. Ongetwijfeld zou in het natuurkennen de Vernunft zonder het apriori der zinnelijkheid niets kunnen uitrusten. Maar evenmin zou de zinnelijkheid zonder de Vernunft de geringste beteekenis kunnen hebben.

Kant zegt (in zijn *Dialektik*, *Einleitung II*): „Alle unsere Erkenntnisz hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Erfahrung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen”. Wie zich nu Kant's leer zoo denkt, dat (evenals in een fabriek een te produceeren ding achtereenvolgens door verschillende handen of machines gaat en verschillende stadions van afwerking doorloopt) een objects-voorstelling eerst in de zinnelijkheid komt, waar het gegeven velerlei in de daar aanwezige vormen geperst wordt, vervolgens naar de werkplaats van het verstand wordt geëxpédieerd, waar het ruimtelijk-tijdelijk reeds voorloopig geordende door de categorieën (een soort gereedliggende fijne touwtjes) tot eenheden verbonden wordt, welke eenheden dan ten slotte in de Vernunft-afdeeling den stempel der Idee opgedrukt krijgen om zoo als gelegitimeerde kenproducten in de magazijnen der Wetenschap te worden opgeborgen, — wie zich de zaak zoo voorstelt, moet Kant's uiteenzettingen wel bijzonder ongeëijmd vinden.

Maar ook op minder grove wijze wordt Kant's bedoeling misverstaan. Hem wordt de meening toegedicht, dat onze natuurkennis een product zou zijn van twee factoren: een objectieven (de werkelijkheid op zichzelf) en een subjectieven (onzen kennenden geest) ¹⁾. Men kan zich eenvoudig niet

¹⁾ Zoo nog door Falckenberg in zijn veelgebruikte *Geschichte der neueren Philosophie* (6e Aufl. pg. 317).

losmaken van het aannemen eener op zichzelf, vòòr het denken, existerende en dit denken „van buiten” bepalende ruimtewereld. Het denk-apriori wordt dan tot een kant en klaar zijnd, in den menschengeest eenvoudig *voorhanden* stel kenvormen; en daartegenover stelt men dan — want de natuur is toch niet zelfbewustheid, maar iets, waarvan de menschengeest zich bewust is — een werkelijkheid, die tot dusver zoo goed was zich in die kenvormen in te drukken. Verwonderd vraagt men zich dan af, hoe op deze wijze *echte* kennis van die werkelijkheid tot stand kan komen. Ten hoogste, zegt men dan terecht, kan zoo verklaard worden, waarom wij tot dusver genoodzaakt zijn geweest, de werkelijkheid op deze bepaalde wijze te *denken*, maar nooit, hoe wij zeker zijn kunnen, dat zij zoo *is* en voor eeuwig zoo zijn zal.

Maar deze geheele opvatting gaat uit van die ouderwetsche subject-object-tegenstelling, welker radikale vervorming juist de bedoeling is van Kants begrippen „vorm” en „zuivere Rede”. — Terecht zegt Van der Wijck ¹⁾: „om eenig deel der Kritik te vatten, moet men het geheele werk onder de knie hebben. Kant kon niet alles tegelijkertijd zeggen. Zijn theorie over ruimte en tijd, zooals die in de Aesthetik ontvouwd wordt, vindt hare noodzakelijke aanvulling in de Analytik en Dialektik. Door dat uit het oog te verliezen, vervalt men licht tot grof misverstand en dringt den diepen denker leeringen op, welke tamelijk onnoozel mogen heeten”.

Nu wij door Kants leer der *transcendentale* idealiteit van ruimte en tijd verzekerd zijn van den *vorm* aller gegevenheid, — hoe anders staan wij nu tegenover het begrip „denken” der algemeene logika; hoe hebben wij nu het vermogen om het tot dusver geheel onbepaald gelaten schema van abstracte

¹⁾ In zijn levensbericht van C. Bellaar Spruyt (Kon. Akademie v. Wet).
OVINK. De Zekerheid der Menschelijke Kennis.

algemeenheden en bijzonderheden in te vullen, concreet te maken, en het doode leven in te blazen! Het tot dusver wezenlooze denken der analytische logika wordt nu een, alle construeeringen leidend en richtend, synthetisch denken. Hadden wij eerst slechts een vage, onbepaalde veelheid-eenheid-tegenstelling, wij hebben nu die veelheid-eenheid in ruimte en tijd aanschouwelijk vòòr ons. En nu kunnen wij er ook toe overgaan: de veelheid-eenheid der Grundsätze van het natuurkennen nauwkeurig vast te stellen. Daartoe behoort ook de alle specifiek-fysisch kennen in wijdsten zin beheerschende Grundsatz (niet kategorie!) der causaliteit. En zoo vermogen wij nu ook tot klaarheid te komen aangaande de verhouding van de aristotelische causa efficiens (die tot het domein van het Verstand behoort) tot dat andere dieper reikende *aitia*-begrip (grond, ratio, causa finalis) dat eigen is aan de Vernunft. Met recht wijst Schopenhauer (in de §§ 6 vlgd. van zijn Vierfache Wurzel) op de noodlottige gevolgen, die de verwarring van Ursache en (Erkenntnis-) Grund, causa en ratio, voor de metafysika's van Aristoteles, Descartes, Spinoza e.a. gehad heeft, bij welke denkers het Bedingte ongemerkt in het Unbedingte vervloeit. Hier, in de leer van den Grundsatz der Causaliteit (als constitueerend „die Möglichkeit der *Erfahrung*”) zien wij opnieuw hoe praktisch en methodisch de scherpe tegenstelling is, die Kant tusschen sinnliche Anschauung, Verstand en Vernunft staande houdt.

Wij moeten nu echter erkennen, dat Kant den voor de fundeering der Grundsätze noodwendigen logischen en psychologischen gedachtenarbeid geenszins op volkomen bevredigende wijze heeft voltrokken.

In principe is het volkomen gerechtvaardigd, wanneer hij boven de deducties zijner Axioma's, Anticipaties en Analogieën fier het woord „bewijs” plaatst, zooals dat bij wiskundige stellingen gebruikelijk is. Maar in wat aan de formuleeringen

dezer Grundsätze voorafgaat, is hij toch niet geheel overtuigend, omdat hij den zin van den term kategorie nog niet voldoende tegenover dien der Idee afgepaald heeft en de „oordeelsvormen” der conventionele logika, zich beroepend op wat door deze gepraesteerd is, als vaststaande ten grondslag legt. Zoo begint hij met een aantal abstracte denkvormen en wekt den indruk alsof deze nu vervolgens op het ruimtelijk-tijdelijk gegevene zouden moeten worden „aangewend”, alsof deze in het velerlei der aanschouwing, dat „an sich” al aanwezig is, een tot dusver nog niet aanwezige eenheid zouden „bewerken”. Dat dit niet Kant’s bedoeling zijn kan, spreekt vanzelf. Zeker, in de Grundsätze moeten wij het aanschouwings- en het denkbestanddeel onderscheiden. Wij hebben een eenheid-veelheid van ruimte en tijd en een eenheid-veelheid van het denken. Maar beide eenheid-veelheden beteekenen zonder elkaar niet het geringste. Zonder de veelheid van ruimte en tijd is de kategorie een hersenschim; zonder de eenheid der kategorie kunnen ruimte en tijd geen veelheid leveren.

Praktischer gaat o.i. August Stadler te werk, die ¹⁾ direct met de synthetische Grundsätze begint, en eerst wanneer deze onomstootelijk zijn vastgesteld, van daaruit analytisch tot de kategorie tracht te komen; het in die Grundsätze werkende discursief-logische zuivere denk-bestanddeel (welks isoleering voor andere kritische doeleinden van gewicht is) tracht aan te wijzen. Zoo openbaart zich de analytische logika als de keerzijde der synthetische.

Dat er verschillende synthetische Grundsätze (en wel in een beperkt aantal) moeten worden aangenomen, staat a priori vast. Er moeten precies zoovele Grundsätze worden opgesteld, als toereikend en noodwendig zijn om de aan-

¹⁾ In zijn geschrift: „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie” Hirzel, Leipzig, 1876.

schouwelijk gegeven veelheid als eenheid te kunnen opvatten. In deze aanschouwelijk gegeven veelheid onderscheiden wij drie bestanddeelen: I den vorm en daaronder *a* de ruimtelijkheid, *b* de tijdelijkheid; II de stof. De laatste is het eigenlijk empirische, datgene wat ons alleen door de ervaring, in de zinnelijke gewaarwording, bekend worden kan. En toch — dit constateert Kant met een zekere verwondering — moet aan de gewaarwording iets zijn, waarover wij apriori een uitspraak doen kunnen. „Gesetzt aber, es finde sich doch etwas was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt (ohne dasz eine *besondere* gegeben sein mag), a priori erkennen lässt; so würde dieses im ausnehmenden Verstande *Anticipation* genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich erscheint der Erfahrung in demjenigen vor zu greifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich”. De gewaarwording geeft ons in 't algemeen een aanwijzing op „das Reale im Raum”.

De zin dezer aanwijzing wordt door Stadler nauwkeurig bepaald. „So müssen wir also anticipando dem Vorstellungsinhalt zwei Eigenschaften zuschreiben: einerseits musz er stetig verknüpfbar, andererseits qualitativ verschieden sein. Unser Prinzip der *materiellen* Verknüpfung lautet also in voller Präcision: Jede Vorstellungsverknüpfung enthält eine kontinuierliche Synthesis von Empfindungsqualitäten. Oder: jeder Gegenstand der Erfahrung ist eine stetige Einheit qualitativ verschiedener Empfindungen”.

Wat den *vorm* der aanschouwelijk gegeven veelheid betreft, hier komt de ruimtelijkheid tot haar recht in den Grundsatz der Axiomen, die door Stadler aldus wordt geformuleerd: „Jede Vorstellungsverknüpfung erzeugt eine *extensive* Grösse. Oder: Jeder Gegenstand der Erfahrung ist eine extensive Grösse”. Als algemeene grondstelling voor alle verbinding in den tijdsvorm moet worden geponced: „Jeder Gegenstand

der Erfahrung ist seinem Zeitverhältniss nach gesetzmässig bestimmt". Maar deze algemeene grondstelling moet terstond in de volgende stellingen worden gespecificeerd: I „Jeder Gegenstand der Erfahrung ist die Bestimmung einer Substanz im Raume" (Prinzip der Beharrung); II „Alle Veränderung geschieht auf Grund einer Bedingung der Zusammengehörigkeit der aufeinanderfolgenden Zustände" of: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Einheit von Ursache und Wirkung" (Prinzip der Succession, Causalität); III „Alle Substanzen stehen in durchgehender Wechselwirkung" (Prinzip der Coexistenz).

De deductie van al deze Grundsätze berust op dat „moet-kunnen", waarvan Schopenhauer ¹⁾ zegt: „Musz-können! dies ist eine problematisch-apodiktische Enuntiation; zu Deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der anderen giebt". De grond van dit moet-kunnen is ons *geloof* aan (ons willen van) de op wiskunde berustende ervaring als „wetenschap", ons *vertrouwen* dat wij het recht hebben de oordeels-samenhangen die wij hier vormen, als noodwendig, objectief-geldig, te erkennen.

Door het „bloote denken" der conventionele analytische logika kunnen wij van geen enkelen dezer Grundsätze de geldigheid (strengte noodwendigheid) inzien. Deze blijkt eerst aan het „zuivere denken", dat het object is der transcendentale kenkritische logika. De Grundsätze behooren tot het zuivere denken, en wel tot dat gebied, dat „Verstand" heet en beperkt is tot de wereld van het Bedingte. Zij bevatten dus niets, wat door de empirie (die alijd alleen met het Bedingte, de stof, te

¹⁾ In zijn door en door verkeerde „Kritik der Kantischen Philosophie" (aan het slot van het eerste deel van Die Welt als Wille und Vorstellung). Overall blijkt hier, dat aan dezen (weer een metafysische kennis van den Wereldgrond beoogende) denker, hoewel hij de resultaten der transcendentale Aesthetik zegt te aanvaarden, de zin van het begrip „transcendentiaal" ten eenenmale verborgen gebleven is. De oppervlakkigheid zijner bestrijding van Kant's causaliteitsleer is klaar aangetoond door Stadler in zijn bovengenoemd werk, blz. 101 en 111 vlgd.

maken heeft) bevestigd of weerlegd zou kunnen worden. Zij zijn de logische voorwaarden voor de mogelijkheid aller Empirie (die Möglichkeit der Erfahrung). Zij zijn van alle ervaring de *constitutieve* principes. Zij drukken te samen niets anders uit dan het oer-feit, dat wij menschen *in het algemeen* met een ruimtelijk-tijdelijke werkelijkheid in aanraking kunnen komen (van welken *bijzonderen* aard deze werkelijkheid ook verder zijn moge). Wanneer wij menschen ons discursief bewust maken, wat dat beteekent, dat er een ruimtelijk-tijdelijke werkelijkheid voor ons bestaat, dan vinden wij dit: wij weten a priori, dat wij met niets anders zullen te doen hebben dan met extensieve en intensieve grootheden, substanties, causaliteiten en coëxistenties.

Wij willen het hier slechts in algemeene trekken aangeduide nu niet in bijzonderheden uitwerken, daar wij het onnoodig achten nog eens weer uiteen te zetten, wat door tal van Neo-Kantiaansche schrijvers al op voortreffelijke wijze in het licht gesteld is. Alleen over de verhouding van Verstand en Vernunft willen wij nog enkele opmerkingen maken, daarbij eenige passages in extenso overnemend uit Stadler's Kants Teleologie (Berlin, Dümmeler, 1874), daar dit hoogst belangrijke werk uitverkocht is en niet herdrukt schijnt te zullen worden. —

In parenthesi zij hier gewezen op enkele werken, die voor het recht verstaan van Kant's kritische filosofie (met haar fundamenteele begrip „transcendentiaal”) van nut kunnen zijn. Vooraf echter de opmerking, dat, wie zonder voldoende kennis van de Geschiedenis der Wijsbegeerte tot aan de 18e eeuw zich in de hoofdwerken van Kant verdiept, noodwendig kostbaren tijd verspilt. Immers deze denker is, vooral in zijn terminologie, in hooge mate „historisch bedingt”. Men zal dus wel moeten beginnen met zich uit de bekende groote handboeken die eigenaardige wijsgeerige kennis eigen te maken, die door Kant zelf (Kr. d. r. V., Methodenlehre III, Architectonik) als *slechts* „historisch” gequalificeerd wordt en zich dus voorloopig met nog zeer onklare en verwarde begrippen moeten tevreden stellen.

Onder deze handboeken wil ik afzonderlijk noemen: I^o de in vele opzichten uitnemende Geschiedenis der Wijsbegeerte naar de dictaten van Prof. C. Bellaar Spruyt (Vincent Loosjes, Haarlem 1904) en II^o de veel gebruikte Geschichte der Philosophie van Karl Vorländer (Meiner, Leipzig) hoewel in deze beide (vooral in de laatste) het intellectualistische en naturalistische vooroordeel zich vaak nog al te zeer doet gelden. Overgaand tot Kant zelf kan men ter hand nemen: het bevattelijk geschreven werkje van Albrecht Krause: Populäre Darstellung von Imm. Kant's Kritik der reinen Vernunft (Hamburg, 2e Ed. 1911) en Kurd Laszwitz, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit (Berlin, Weidmann), een bekroonde, ter bestrijding van het materialisme uitgeschreven, prijsvraag. Eerst na deze of dergelijke voorbereidingen kan men zich wagen aan de bestudeering van Hermann Cohen's standaardwerk Kant's Theorie der Erfahrung, dat moeilijk te begrijpen is maar een diepgaande bestudeering ten volle beloont. Datzelfde kan men helaas! niet zeggen van Cohen's duisteren commentaar op Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Vooral zou ik verder de aandacht willen vestigen in de eerste plaats, op drie bijna onbekende werken van August Stadler: Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie (1876), Kants Theorie der Materie (1883) Kants Teleologie (1874). Het tweede werk (over Kant's materie-begrip), hoewel in zekere onderdeelen verouderd, kan in de hedendaagsche verwarde debatten over de axioma's der wiskunde en fysika nog hoogst nuttig werken. Stadler komt tot de Wijsbegeerte van den kant der Natuurwetenschap. Voor de begrippen die ten grondslag liggen aan het geestelijk leven in kunst en godsdienst blijkt hij zich minder te interesseeren. Op enkele misvattingen in zijn werk Kant's Teleologie is door Cassirer gewezen. In zijn kennispsychologie heeft hij het naturalisme en intellectualisme nog niet geheel overwonnen. Op geenszins onbedenkelijke wijze opereert hij menigmaal met de ouderwetsche tegenstelling objectief-subjectief, terwijl hij toch inziet, dat de zin hiervan door Kant radikaal gewijzigd is. Vandaar een zekere tweeslachtigheid. Hoewel de zelfstandigheid der praktisch-ethische kennis toegevend en Kant's leer der praktische Rede in hoofdzaak aanvaardend, is hij toch nog te veel geneigd het natuurskenden als *het* kennen bij uitnemendheid te beschouwen. Vooral blijkt dit in de na zijn dood door zijn studenten gepubliceerde geschriften. — In de tweede plaats wil ik de grondige studie aanraden van Ernst Cassirer's werk: „das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit". Aan het slot van het tweede deel worden

hier Kants kritische grondgedachten met bijzondere klaarheid uiteengezet, terwijl in het derde deel Kants tijdgenooten (Jacobi, Reinhold, Schulze-Aenesidemus, Beck en Maimon) en zijn zoogenaamde opvolgers en verbeteraars (Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer en Fries) grondig besproken worden, waardoor weer Kant's eigenaardigheid in een helderder licht komt te staan. Maar vòòr alles zij hier gewezen op Cassirer's werk *Kants Leben und Lehre*, dat het XIe deel der groote (door Buchenau, Görland, Cassirer e.a. bezorgde) Kant-editie vormt. Hier worden Kant's voornaamste geschriften (ook de vòòr-kritische) in chronologische volgorde besproken en de grondgedachten daarvan op onovertrefbare wijze klaar en grondig toegelicht. De studie van dit werk kan niet dringend genoeg worden aanbevolen. — Voor het verkrijgen van een recht begrip aangaande de verhouding van het theoretische en praktische kennen, Natur- en Zweckwissenschaft, kunnen uitnemende diensten bewijzen: de eerste 70 blz. van Rudolph Stammer's *Theorie der Rechtswissenschaft*, en het eerste boek van Natorp's *Sozialpädagogik*. Veel is ook te leeren uit het (vooral voor religieus geïnteresseerde lezers bestemde, echter wat al te rhetorisch en pathetisch geschreven) werkje van Hermann Kutter: *Im Anfang war die Tat* (1924), en uit diens voordracht voor de Kant-Gesellschaft te Basel (1928): *das Problem des Unbedingten*. Geheel in den geest der kritische filosofie is het (Kant nu een dan noemende, en gedeeltelijk corrigeerende) diep religieus en van grondig wijsgeerig inzicht getuigend, reeds vroeger geciteerd boek van Friedrich Delekat, *Von Sinn und Grenzen bewusster Erziehung*, waarin duidelijk wordt aangetoond hoe belemmerend het vasthouden aan het primaat der theoretische Rede (en de daarmee noodwendig verbonden aanmatigende Metafysika) worden moet voor al die christelijk-geloovigen die zich van den grond van hun geloof in begrippen rekenschap geven willen.

In Kants terminologie perken de Grundsätze der *möglichen Erfahrung* af: het gebied van het Verstand. Tegenover het Verstand, dat steeds alleen met het Bedingte te doen heeft, wordt gesteld: de Vernunft, met het haar eigene begrip: de Idee van het Unbedingte. Het miskennen van wat door deze tegenstelling Verstand-Vernunft bedoeld wordt, is de oorzaak van alle metaphysisch-logische onklarheid, oneenigheid en

verwarring bij de filosofen en de filosofeerende natuur-onderszoekers ten aanzien der relatie van denken en waarneming. Hoe moeilijk deze kwestie is, blijkt wel het duidelijkst hieruit, dat zelfs denkers, die in 't algemeen Kants kritische methode en zijn apriori-begrip aanvaarden, in zijn begrip der „mogelijke” ervaring tegenstrijdigheden meenen te ontdekken, of de plaats die de Idee in het geheele apriori inneemt, verkeerd beoordeelen. ¹⁾

Eerst met de Idee betreden wij — hoe vreemd dit ook moge klinken — het gebied der *wirklichen* Erfahrung.

Zeer juist zegt Stammler (Lehrbuch der Rechtsphil. 2^e Aufl. pg. 174): „Die *Idee*, im genauen Sinn des Wortes, unterscheidet sich vom *Begriffe*. Sie ist der Gedanke des *Ganzen* aller je möglichen Erlebnisse, der Eindrücke und Bestrebungen. Dieses Ganze ist nicht ein in der Erfahrung vorzustellender Gegenstand. Es ist mit seinem Gedanken eine *Aufgabe* gemeint: die Einzelheit in Harmonie mit der Allheit jemals denkbarer Ereignisse zu halten. Diese Aufgabe kann nie restlos erfüllt und gelöst werden und ist doch stets zu verfolgen”. En hij voegt er aan toe: „die Idee ist also nicht als Allheit der *Formen* zu denken, als Totalität der Erkenntnisbedingungen, sondern als Allheit der *stofflich* bedingten Inhalte des Bewusstseins”.

Inderdaad: de Vernunftbegriff (Idee) en het „stofflich Bedingte” (der *wirklichen* Erfahrung) hooren onverbrekelijk samen. En met het stoffelijke (niet bloot mogelijke, bloot formeele) komen wij in directe aanraking door de waarneming van het zinnelijk-aanschouwelijke beeld.

Zonder het rechte begrip van de Idee, als de constitutieve functie van het verstand *reguleerend*, moet bij de reflectie over ons natuurkennen de opvatting van de ruimtewereld als

¹⁾ Zoo bv. de theologen Julius Kaftan (Philosophie des Protestantismus, blz. 52 vgl.) en Karl Heim (Glaube und Leben, blz. 309 vgl.).

een van ons kennen onafhankelijke werkelijkheid (en diengevolge de afbeeldings- en overeenstemmingsleer) altijd opnieuw zich doen gelden. Men kan zelfs (zooals bv. Maimon doet) de onweerlegbaarheid van de leer der transcendentale idealiteit van ruimte, tijd, categorie en Grundsatz erkennen; men kan inzien, dat de constructies der wiskunde en algemeene bewegingsleer bovenempirisch *en juist daarom geldig* zijn moeten, en dan toch weer geheel het spoor bijster raken bij de vraag, hoe ooit *empirische* constructies (bv. van het beeld „deze hond hier en nu”) — en op de zoodanige rust toch de geheele natuurwetenschap — streng logisch kunnen worden verantwoord. Bij deze empirische beeld-vorming schijnen wij niet uitsluitend „binnen” ons bewustzijn te kunnen blijven. Alleen in het feit dat er nu eenmaal „buiten” ons, in eene onafhankelijk van ons „existerende” ruimtewereld zulke dingen als honden *zijn*, kan voor ons menschen de grond liggen, dat wij tot deze bepaalde beeldvorming gedwongen worden. Laten wij echter deze gedachte gelden, dan verliest het begrip *mogelijke* ervaring zijn methodische beteekenis.

Om het rechte begrip te krijgen van Kant's Idee en hare functie in ons waarnemingskennen (d.i. onze natuurwetenschap) moeten wij — en dit is uiterst moeilijk — ons kunnen onttrekken aan de dwingende illusie van het psychisch-feitelijke. Wij moeten in staat zijn ons geheel onbevangen te plaatsen, een volkomen (en niet half-) skeptische houding aan te nemen tegenover ons empirisch begripstelsel, dus tegenover datgene, waaraan wij zòò gewoon zijn, dat wij ons onwillekeurig verbeelden er volkomen zeker van te zijn dat het niet anders zijn kan, dan zooals het ons gemeenzaam bekend is. Wij moeten ons kunnen afvragen, wat wij in al dat dwingende empirisch gegevene als logisch-noodwendig *inzien*.

Wij menschen treffen in onze zielen aan: 1^e een bepaald, altijd in algemeene trekken hetzelfde blijvend beeldencontinuum, en 2^e een (daarmede corresponderend) bepaald, altijd

in algemeene trekken hetzelfde blijvend empirisch begripstelsel.

Elk mensch, ook de onontwikkelde, heeft een massa natuurkennis, die tot de rubrieken astronomie, fysika, chemie, biologie en psychologie kan gebracht worden. Dat hij hierin iets gegrepen heeft van het „wezen” der natuur, daarvan is hij volkomen zeker. Hij weet dat er hemellichamen existereen (vaste sterren, zon, aarde, maan, etc.), dat er zoo iets is als zwaartekracht, licht, electriciteit, dat op aarde metalen en niet-metalen voorkomen, verder: levende wezens, planten en dieren in hun ontelbare genera en species. Van al deze zeer uiteenlopende „dingen” kent hij vele eigenschappen en gedragingen. Van deze natuurkennis is hij zich bewust als van iets dat in ’t geheel niet anders zijn kan. Hij spreekt haar uit, van den morgen tot den avond, in de woorden zijner moedertaal, die hem in vleesch en bloed zijn overgegaan. In deze empirische natuurkennis *leeft* hij. Al zijn voelen en willen is er van doortrokken. Hij rekent op hare geldigheid en nooit komt hij in zijn verwachting bedrogen uit. Kan iets zekerder zijn dan zij? Het valt hem niet in, het vreemd te vinden, dat hij juist met deze beelden en begrippen (en niet geheel andere) te maken heeft; *dat juist deze zeer heterogene beelden en begrippen zoo harmonisch in één en hetzelfde stelsel passen*; dat zijn zinnelijke gewaarwordingen, — ook die hij nog niet heeft, die nog in de toekomst liggen — zich zoo gewillig op ieder moment tot het produceeren van de familiaar bekende (in hoofdtrekken dezelfde blijvende) beelden leenen, en dat hij dus over die bonte beeldenwereld in al haar bijzonderheden met zijn begrippen steeds kan beschikken, haar door zijn begrippen in al hare onderdeelen steeds kan „herkennen”.

En toch, juist in dit „herkennen” van het empirische ligt het eigenlijke probleem. Het „bijzondere”, waarmede de waarneming ons voortdurend in aanraking brengt, is niet alleen voor de conventionele analytische logika volmaakt

onbegrijpelijk maar ook nog voor die synthetische logika die Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft tot aan de Dialektik* heeft ontwikkeld. Dat het ons zulk een moeite kost, dit onbegrijpelijke als onbegrijpelijk, dit logisch-toevallige als logisch-toevallig in te zien, is het gevolg van ons onwillekeurig vasthouden aan een foutieve (naturalistische, positivistisch-intellectualistische) kennispsychologie.

Het verstand, met zijn Grundsätze de „mögliche Erfahrung” constitueerend, is in het natuurkennen de *conditio sine qua non* voor het tot standbrengen der „wirkliche” Erfahrung. In het verstand hebben wij te doen louter met het Bedingte en relatieve. Elke ruimte- en tijdsbepaling staat in relatie tot andere ruimte- en tijdsbepalingen en is daarvan afhankelijk.

Het eerste product van het verstand nu is de mathematische fysika, het systeem der mechanische causaliteit, wier objecten zijn: materiele punten, die zich bewegen, die in tijden ruimten beschrijven. Het denken van dit objecten-stelsel wordt beheerscht door de „reine Grundsätze”, zooals wij die in Stadler's formuleeringen hebben leeren kennen. De *bijzondere* zinnelijke waarneming (de ervaring in conventioneelen zin) speelt hierbij nog geen rol. Zij zijn geheel boven-empirisch. Wij behoeven niet bevreesd te zijn, dat ooit eenige op zinnelijke waarneming berustende theorie deze Grundsätze zou kunnen onzeker maken. Want geen natuurtheorie kan wetenschap zijn, die niet voldaan heeft aan de *conditio sine qua non* aller natuurwetenschappelijke bewustheid. Geen mensch — en natuurkennen zal toch wel in een menschengeest moeten plaats hebben — kan een *natuur* (d.i. een werkelijkheid in ruimte en tijd) *denken* zonder deze Grundsätze reeds als geldend erkend te hebben.

Zonder twijfel wordt er wel degelijk rekening in gehouden met de zinnelijke gewaarwording. Maar van deze wordt *alleen in het algemeen* vastgesteld, dat zij continu en in

qualitatieve verscheidenheid moet gegeven zijn. „Der reine Grundsatz fordert nur die Beziehung des gänzlich unbestimmten Empfindungsinhalt auf eine Substanz im Raume und schliesst die nähere Bestimmung dieser Beziehung von der transcendentalen Betrachtung aus”. ¹⁾

Om nu van de reine Grundsätze te komen tot de „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” moet één algemeen begrip aan de ervaring ontleend worden, nl. het praedikaat der „Beweglichkeit”, dat aan de lichamen in de ruimte wordt toegekend. „Die Naturlehre wird zur Naturwissenschaft, indem sie ihre empirischen Begriffe in der reinen Anschauung *construiert* Die Synthesen, welche sie auf diese Art gewinnt, *gelten*, obwohl die Veranlassung und die bestimmte Form der Construction empirischen Ursprungs sind, *apodiktisch*, da sie Verhältnisse der reinen Anschauung beschreiben”. De logische fundeering, die Kant in zijn werk „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” geeft, bestaat daarin „dass die aus den transzendenten Principien fließenden Bedingungen entwickelt werden, unter denen allein Mathematik auf empirische Begriffe zur Anwendung gebracht werden kann”.

Het moeilijkste probleem van de logika der natuurverklaring is nu — om de bekende termen van Leibniz te gebruiken — de harmonia praestabilita tusschen de vérités de fait en de vérités de raison. Aan ieder dezer twee soorten van waarheden schijnt een haar alleen eigene, zelfstandige zekerheid toe te komen. De evidentie der eene kan nooit uit die der andere afgeleid worden.

De natuurwetenschap in strengen zin heeft als het ware twee polen: I. Verstand en Vernunft (met hunne Grundsätze en Principes), het apriori, de eisch eener steeds betere (en zoo mogelijk, voltooide) ordening der stof. II. De wereld

¹⁾ Stadler. Kants Theorie der Materie blz. 6 (en later 5).

der concrete, enkele, in zinnelijk-empirische aanschouwing gegeven beelden, het aposteriori, de nog zeer onvolkomen gevormde stof. Aan deze beeldenwereld is verbonden: de gewone, nog niet methodisch-wetenschappelijke natuurkennis, zooals die in elke menschenziel noodwendig voorhanden zijn moet, en voor haar een door niets te versterken of te verzwakken (laat staan te vernietigen) evidentie heeft. De overtuiging van den naieven mensch, dat zijn (nog buiten alle methodische *natuurwetenschap* staande) *natuurervaring* een zekerheid in zichzelf heeft, een zekerheid die door geen abstracte denk-zekerheden beïnvloed worden mag en kan — deze overtuiging moet een element van waarheid in zich bevatten. Wat is dit waarheids-element?

Reeds die ondiepe (niet in abstracto bewuste) logika, die noodwendig met de bloot empirische natuurkennis verbonden is, voelt dat de vastheid en zekerheid dier kennis daarin bestaat, dat het *enkele* en *bijzondere* gegrond is in (afhankelijk is van, onderworpen is aan) het *algemeene*. Alle natuurkennis is gewonnen door inductie, die van het „enkele” tot het „alle” besluit. Hoever deze inductie gaat, wordt aanvankelijk alleen bepaald door de behoeften van het praktische leven. Hoe minder animaal, hoe meer menschelijk-geestelijk de levensbehoeften worden, des te meer echte *natuurkennis* wordt verworven. Zeer zeker is de echte natuurkennis van bv. iemand als Homerus vermengd met velerlei ingebeelde of valsche natuurkennis en verkeerde bovennatuurlijke opvattingen. Maar dit punt kunnen wij hier buiten beschouwing laten. In elk geval hadden de Grieken vòòr Parmenides en Demokritus een zeker kapitaal van echte natuurkennis verworven.

Nu zou natuurkennis geen *natuurkennis* zijn, als niet in haar de *natuurwetenschap* reeds potentieel in zat. Het onderscheid tusschen deze beide is, dat de natuurkennis in hare inducties op een bepaald punt staan blijft. Er is een punt,

waarop zij niet meer *vraagt*, maar het „alle” in hare syllogismen eenvoudig als vaststaande aanneemt. Alle menschen moeten sterven. Ik ben een mensch. Dus: ik moet sterven. Wat wil men nog meer!

Het is nu de eigenaardigheid der natuurwetenschap, dat zij het „alle” in de major's van het empirische natuurkennis niet voldoende logisch gefundeerd acht. De noodwendigheid van dit „alle” is niet logisch *ingezien*. Aan de „alle's” der bloot empirische natuurkennis kleeft de smet van het bruto „gegeven-zijn” en „zich opgedrongen hebben”, de smet der logische *toevalligheid*. Waar de empirische natuurkennis, in dienst staande van het praktische menschenleven, volkomen gerust en tevreden is, daar is de natuurwetenschap ongerust en ontevreden, daar ziet zij niets anders dan een *denk*-taak, die zij zich geroepen voelt te volbrengen.

Daardoor wordt de concrete beeldenwereld, die wij met zoo groote evidentie in ons doorleven aantreffen, toch weer onzeker en onwerkelijk. De empirische natuurkennis is voor Demokritus een niet-echte, een bastaard-kennis. Wat zij ons leert is niet geheel „onwaar”. Maar „waar” is het toch ook niet. De eigenlijke waarheid in haar moet nog *gezocht* worden. En dat zoeken en vinden kan alleen geschieden door het abstraheerende „denken”. Het geheele reeds verworven bezit der empirische natuurkennis wordt voor de natuurwetenschap *probleem*. Het moet eensdeels wel een soort zekerheid hebben in zoover zij immers bij al haar vragen en antwoorden van deze natuurkennis uitgaat, zonder haar in het geheel niet tot vragen komen zou. Anderdeels moest dat bezit onvermijdelijk onzeker worden, daar zij haar taak voorloopig alleen nog maar gesteld en deze nog in de verste verte niet volbracht had, ja, zich aan haar bij consequent doordenken steeds meer de twijfel moest openbaren, of deze taak wel ooit door den beperkten menschegeest volbracht worden kon. Demokritus zelf zal zich daarvan wel klaar rekenschap

gegeven hebben, dat uit zijn atoom-theorie geenszins kon worden afgeleid, dat iemand door het drinken van een gif-beker sterven moet, en verder dat hij nog alles behalve begrepen had, hoe met zijne materialistisch-mechanische natuurfilosofie zijn eigen idealistische zedeleer was in overeenstemming te brengen. Zulke gedachten zullen hem wel voor den geest gezweefd hebben bij het uitspreken van die bekende woorden: *ἐρεῖ δὲ οὐδὲν ἰδμεν' ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια* (eigenlijk weten wij niets; want de waarheid (werkelijkheid) ligt in de diepte).

Het bewustzijn, dat ons empirisch natuurkennen dààrom nooit natuurwetenschap in den allerstrengsten zin worden kan, omdat het natuurwetenschappelijk denken steeds voor een (nooit af te werken) *taak* gesteld blijft — dit bewustzijn is in de Grieksche filosofie na Demokritus weer verduisterd, misschien niet het minst door den invloed der aristotelische metafysika. Duidelijk zien wij dit bij de door en door dogmatische Stoici. Tegen hen polemiseerden de Skeptici. Deze scherpzinnige denkers waren van oordeel, dat geen enkel oordeel over de empirisch gegeven werkelijkheid volkomen vaststond.

Wanneer het door empirische inductie gewonnen „alle” onzeker is, hoe zou dan aan het „enkele” eenige zekerheid kunnen toekomen? Zij riepen uit: „welk een onzin, van het menschelijk denken te verlangen, dat het een taak op zich neemt, wier volbrenging een contradictie in zich sluit!” Zij voelden diep de logische toevalligheid, die aan alle door empirisch-causale verklaring gewonnen natuurbegrippen eigen blijft. Maar dit was hun grondfout, dat zij toch evengoed als de dogmatici het begrip eener *op bepaalde wijze bestaande* wereld in ruimte en tijd lieten gelden, en alleen maar loochenden, dat wij menschen het wezen dezer „an sich” bestaande „natuur” in onze voorstellingen zouden kunnen grijpen en adaequaat zouden kunnen reproduceeren.

Aan deze verwarring heeft eerst Kant definitief een einde

gemaakt door in het denken onzer natuurwetenschap de functies van Verstand en Vernunft te onderscheiden. Van het grootste gewicht is hier zijn uitspraak (Kr. d. r. V., Methodenlehre, aan het slot van den 1^o Abschnitt des ersten Hauptstücks): „Durch Verstandesbegriffe errichtet die reine Vernunft zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf *etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung*; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrung) vorausgesetzt wird, allerdings apodiktisch gewiss sein kann, an sich selbst aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden kann. So kann Niemand den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, *aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen*”.

Nogeens, dat onze natuurwetenschap dit eigenaardig karakter vertoont, heeft zijn diepsten grond in het feit, dat wij het bestaan eener menschheid (als een samenleving van beperkte geesten) niet als noodwendig kunnen inzien. Aanvaarden wij echter, aan de eischen van ons geestesleven gehoorgevend, dit menscheidsbegrip, dan hebben wij ook terstond het begrip eener natuurwetenschap, met het haar eigen dualisme tusschen evidente zinnelijke aanschouwingskennis en evidente logische kennis, tusschen een gegeven empirische werkelijkheid en een als denkeisch gestelde rationeele natuurverklaring. Wij zien dan in, dat de natuurobjecten — hoever wij ook voortschrijden in het elimineeren der logische toevalligheid — nooit anders dan Erscheinungen (d.i. objecten *voor ons*) worden kunnen, en dat *de(!)* natuur, als geheel aller Erscheinungen, nooit een *existeerend* „ding” kan wezen, maar gedacht moet worden als eene den menschegeest gesteld blijvende taak. In den term „Erscheinung” ligt dus niets déprecieerends. Geenszins zal daarmede gezegd zijn, dat wij in ons streven om de natuur te begrijpen en te verklaren, ons slechts schijn-wetenschap zouden kunnen ver-

werven, slechts met „onechte” natuurobjecten zouden in aanraking komen, waar dan de „echte” (an sich zijnde) natuur steeds achter verborgen liggen zou. Neen, wij hebben in onze natuurwetenschap echte ding-kennis. Alleen hierop zal door den term „Erscheinung” worden gewezen, dat de objectiviteit die wij in onze natuurwetenschap vaststellen, steeds blijft: een objectiviteit *voor ons*.

Dat er een natuur „bestaat” kan niets anders beteekenen, dan dat wij menschen natuurkennis (en daarmee als taak: natuurwetenschap) hebben kunnen en hebben moeten. Terecht zegt Lasswitz: „Natur im wissenschaftlichen Sinne ist dasjenige, was durch systematisches Denken als räumlich-zeitliche Erscheinung *objectiviert*, d.i. *begrifflich fixiert* und dadurch gesetzlich *garantiert* ist. Daher darf man sagen: das Denken erzeugt die Natur, d.h. es existiert immer nur soviel Natur, als Wissenschaft von derselben besteht. Natur ist nicht eine transcendente Welt von Objekten, mit ihr eigenen, unveränderlichen Gesetzen, denen das menschliche Denken nach und nach sich an zu passen hätte; Natur ist auch nicht die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinung, sofern sie regellos vor unseren Sinnen auftaucht; sondern Natur als das Objekt wissenschaftlicher Erfahrung, ist derjenige aus diesem *Erlebniss* herausgeschälte Theil, welcher durch ein Verfahren des Bewusstseins, das wir *die Gesetzmäßigkeit des Verstandes nennen*, als Wirklichkeit objectiviert ist, so dass er der Erkenntniss und der Darstellung in zweifellosen Gesetzen zugänglich und fähig ist . . . Die Erscheinungen der Farbe waren der Menschheit immer bekannt, aber ihre begriffliche Fixirung ist erst . . . Newton durch die Grösze des Brechungsindex und weiterhin durch die Bestimmung der Wellenlänge gelungen. Vorher waren sie nur ein Erlebniss mehr oder weniger subjektiver Art. Zwar besaßen sie auch eine gewisse Objectivität, insofern sie nach Regeln technisch erzeugt werden konnten. Aber diese Stufe der Wirklichkeit

beruhte auf sinnlicher Vergleichung, nicht auf begrifflicher Fixierung. Erst die Einreihung in die mathematisch darstellbare Erfahrung gab ihnen den Charakter wissenschaftlicher Objektivität. Die Objektivität der Natur erstreckt sich nur so weit als wir die Natur gesetzlich beherrschen”.

De vraag, die Kant in zijn theorie der Urteilkraft en der Vernunft tracht te beantwoorden, komt eigenlijk hierop neer: „hoe is de inductie der empirische natuurwetenschap logisch mogelijk, hoe is zij tegen de bedenkingen der skepsis te rechtvaardigen?” Heeft deze gelijk met hare bewering, dat het concludeeren van het „eenige” tot het „alle” (zooals dat bij het beschrijven van het wezen van elk *natuurding*, bij het vaststellen van elke *natuurwet* geschiedt) een ongeoorloofde logische sprong is, dan wordt alle empirische natuurkennnen op losse schroeven gezet. Want dit doet onophoudelijk dezen sprong van het „dit hier en nu”, tot „eenige” en vandaar tot „alle” hier-en-nu's, dus ook tot die der toekomst, die toch onmogelijk in de waarneming praesent zijn kunnen.

De zaak is nu — zooals wij reeds vroeger opmerkten — dat in het „enkele” (in het zoogenaamd gegeven „feitelijke”) het „alle” der door inductie te vinden natuurwet reeds latent aanwezig is. Het enkele kan slechts als enkel gedacht worden, wanneer het gedacht wordt als „Fall des Gesetzes”. In de waarneming van het enkele ligt al in nuce — het Unbedingte, nl. als denk-eisch. Hetzelfde denken, dat het enkele als zoodanig onderscheidt en constateert, stelt den eisch van het algemeene, waaronder het enkele „behoort” of waaraan het „onderworpen is”. Elk „alle” van een natuurregelmaticheid of een natuurwetmaticheid is een soort repraesentant van het Unbedingte. Maar ook niet meer dan een soort repraesentant. Want met het „alle” der best gefundeerde inductie blijven

wij toch steeds binnen de empirische generalitas, en verheffen wij ons nooit tot die strenge universalitas, die aan het zuiver logische eigen is. Met dat „alle” der empirische inductie is steeds verbonden de bewustheid: „het is nu eenmaal zoo; de grond van dit zoo-en niet anders-zijn moet voorloopig in het midden gelaten worden”. De enkele gevallen zijn in de natuurwet gegrond. Maar welken grond heeft de natuurwet? Op deze vraag antwoordt de kritische filosofie met haar begrip Idee.

Zooals wij zeiden, kunnen wij er door het Verstand absoluut zeker van zijn, dat wij in ons natuurkennén per se met grootheden, substanties, causaliteiten en coëxistenties zullen in aanraking komen (en met niets anders in aanraking komen kunnen); maar leeren de Grundsätze van het Verstand op zichzelf ons geenszins, welke bijzondere, welke *werkelijke*, grootheden, substanties etc, dit zijn zullen.

In de zuiver mathematische bewegingsleer zijn wij al veel verder. Maar ook hier blijven wij nog altijd binnen de *mogelijke* ervaring. Nog altijd zijn wij hier niet toe aan de *ééne werkelijke* natuur. Met het begripstelsel der zuivere mechanika zijn nog *vele* werkelijke naturen bestaanbaar. Zullen wij van hier komen tot *de* werkelijke, de *ééne gegeven* natuur, dan moet uit de vele mogelijke naturen *ééne* als werkelijk zijn uitgekozen; dan moeten alle andere mogelijkheden behalve deze *ééne* (haast zeiden wij: bewust) zijn uitgesloten. Dit bedenkend voelen wij ons reeds eenigermate vrij van het Fatum der Grundsätze. Hier hebben wij al in nuce: de doelgedachte, den overgang tot iets dat dieper logisch is dan de bloote causaliteit, het causale „moeten”. Van alle mogelijke ervaringen „soll” deze (de ons gegevene) *de* werkelijke ervaring zijn.

Hieruit zijn al dadelijk de gewichtigste gevolgen af te leiden voor de bepaling van het wezen der zinnelijke gewaarwording. Wij weten nu apriori dat *alle* menschelijke gewaarwor-

dingen nauw moeten samenhangen. Wanneer wij een gewaarwording in een hier en nu ook maar vaag als bepaald denken, dan moet de denkeisch gesteld worden, dat zij volledig te bepalen is. En dat wil in den grond zeggen: dat de gewaarwordingen in *alle* hier-en-nu's, als behoorend tot de éénige uit alle mogelijkheden uitgekozen werkelijkheid, niet meer op een willekeurige wijze bepaalbaar kunnen zijn; dat het bepaald-zijn van de eene in harmonie moet wezen met het bepaald-zijn van alle andere. Om het eens kras en paradoxaal uit te drukken: „het feit dat er in onze werkelijke ervaring zoo iets als witte sneeuw is, moet onmogelijk zijn zonder het feit, dat er *in dezelfde ervaring* zoo iets is als geel goud; het feit, dat er zoo iets bestaat als licht en electriciteit moet samenhangen met het feit, dat er deze bepaalde hemellichamen zijn met deze bepaalde bewegingen, *al zien wij deze samenhangen voorloopig nog in het geheel niet in*. Mill's „permanent possibilities of sensation” zijn in waarheid gegrond in den denkeisch van het Unbedingte, de Idee der Vernunft. Plato heeft gelijk, wanneer hij (zooals wij op blz. 83 zeiden) beweert, dat een concrete hond slechts door zijn deelhebben aan de Idee een hond *zijn* kan.

De Idee is een Vernunftbegriff. Kant zegt: „der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauch) ist: in dem bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der reinen Vernunft werden, als dadurch, dasz man annimmt: wenn das Bedingte *gegeben* ist (nl. in dat bepalen eener gewaarwording, dat *waarneming* heet), so sei auch die ganze Reihe (dus de totaliteit) einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten). Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar *synthetisch*; denn das Bedingte bezieht sich

analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht auf's Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der Verstand niets weiss, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniss und Synthesis jederzeit bedingt is". 1)

Kant gebruikt de uitdrukking, dat de totaliteit der Bedingen „gegeven" zijn zou. Intusschen uit zijn verdere uiteenzettingen blijkt duidelijk, dat deze term moet worden verstaan in den zin van „opgegeven". De Vernunft heeft een eigen denктаak, geheel verschillend van die van het verstand. De functie der Vernunft is, niet (zooals die van het verstand voor de mogelijke ervaring) *constitutief*, maar *regulatief* voor de werkelijke, op zinnelijke waarneming berustende ervaring. De Vernunftbegriff, de Idee, — om met Stammler te spreken — heeft betrekking op de zinnelijk gegeven *stof* der ervaring.

Zooals Stadler zegt: „Die Vernunft setzt neben den Begriff einer *möglichen* Erfahrung die Idee einer *systematischen* Erfahrung als leitendes Prinzip. Aber dieses Regulativ kann nur zur Wirksamkeit kommen, wo die besondere Beschaffenheit des empirischen Materials es ihm gestattet. Vor der transcendentalen Idee ist es also nicht mehr gleichgültig, welche der Möglichkeiten im Bereich des Besonderen stattfindet; das Interesse der Vernunft verlangt, dass diejenige herausgehoben werde, nach welcher das Besondere zu einem logischen Systeme geeignet ist, und diese Forderung ist so unnachlässlich, dass sie in unserem Bewusstsein den Grad der Notwendigkeit erlangt".

Het is een bijzondere verdienste van Stadler, te hebben aangetoond dat „die Hypothese der reflectierenden Urteils-

1) Hier blijkt nog eens weer, hoe verkeerd het is, de volle beantwoording der vraag, hoe synthetische oordeelen a priori mogelijk zijn, alleen of bij voorkeur te zoeken in de transcendentale Analytik.

kraft identisch ist mit der dritten transcendenten Idee" (nl. „von einem All der Realität, *omnitudo realitatis*"), waarvan in de Dialektik (Kr. d. r. V.) gehandeld wordt.

Kant zegt in de Einleitung zijner Kritik der Urtheilskraft: „Urtheilskraft ist das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloß *reflectirend*. Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transcendenten Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nur subsumirend; das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transcendenten Naturbegriffe, die durch jene allgemeine Gesetze, welche der reine Verstand a priori giebt (weil dieselben *nur auf die Möglichkeit einer Natur überhaupt*, als Gegenstand der Sinne, gehen), unbestimmt gelassen werden, dasz dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach *unserer* Verstandeseinsicht, zufällig sein müssen, die aber doch wenn sie Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als nothwendig angesehen werden müssen".

Wat hier bedoeld wordt, blijkt duidelijker uit de (even later volgende) opmerking: „Es läßt sich wohl denken: dasz (ungeachtet der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht statt finden würde) die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, sammt ihren Wirkungen, dennoch so grosz sein

könnte, dass er für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faszliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Prinzipien der Erklärung und Begreifung des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen”.

Ook deze uiteenzetting van Stadler (Kants Teleologie pg. 32) kan hier van nut zijn. „Ausser der Ausdehnung und der Stellung in der Zeit sind aber die Gegenstände empirischer Erkenntniss noch auf mancherlei Art bestimmt, von der man aber a priori nichts sagen kann, als dass sie möglicher Weise unendlich verschieden ist. So können sie auf unendlich mannigfache Art Ursache sein, und ihre Coexistenz kann sich in unzählbar vielen Modificationen geltend machen. Wenn nun die Erfahrung zeigt, dass diese einzelnen Fälle eine gewisse Gleichförmigkeit enthalten, dass sie gruppenweise zusammengefasst und in eine bestimmte Stufenordnung gebracht werden können, so erscheint dies in unserem Bewusstsein (nl. aan ons Verstand) als etwas durchaus *Zufälliges*, d.h. wir sehen nicht ein, worum es so und nicht ebenso gut nicht so ist, denn kein allgemeines Gesetz lehrt uns von den Erscheinungen eine solche Einhelligkeit, wie es lehrt, dass sie gezwungen sind, sich als Ursachen und Wirkungen zu folgen. Allein nun wissen wir, dass die reflectirende Urtheilskraft, deren Arbeit uns den Stoff der Erfahrung begreiflich macht, auf die Natur nur angewendet werden kann, wenn dieser Zufall einer empirischen Gleichförmigkeit der Natur wirklich stattfindet. Daher verbindet sich in unserem Bewusstsein mit der Erkenntniss, dass diese empirische Einheit *zufällig* sei, unmittelbar die weitere Erkenntniss, dass dieser Zufall in Hinsicht auf den Begriff der Erfahrung *notwendig* sei. Da wir nun aber diese Notwendigkeit objectiv nicht *einsehen* können,

so müssen wir sie *voraussetzen* und das ist der Inhalt des Princip der Urtheilskraft”.

Wij citeeren nu weer Kant (Kr. d. U. Einleitung IV). „Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen auf zu steigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princip, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der *systematischen* Unterordnung derselben unter einander, begründen soll. Ein solches transcendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft sein würde); noch der Natur vorschreiben, weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten. 1) Nun kann dieses Princip kein anderes sein, als: dasz, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, *die besonderen empirischen Gesetze* in Ansehung dessen was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach *einer solchen Einheit betrachtet* werden müssen, *als ob gleichfalls ein Verstand* (wenn gleich nicht der unsrige) *sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen* (um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen) *gegeben hätte*. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müszte (denn es ist nur die reflec-

1) Kant schijnt hier zelf die uitdrukking van het „sich richten nach” te gebruiken, die hij vroeger (Kr. d. r. V. Vorrede zur zweiten Ausgabe) had afgewezen. Ook in zijn Kr. d. prakt. V. (begin te boek) zegt hij van de Naturerkenntnis, dat daar „der Gebrauch der Vernunft theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objects bestimmt” is. Hij kan echter nu zoo spreken, omdat wij, door de erkenning der Grundsätze (als alle natuurkennis constitueerend) de Copernikanische Drehung hebben voltrokken.

tirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient) sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz''.

Stadler verduidelijkt de zaak op de volgende wijze: „Daraus geht hervor, dass die Anwendung der Logik auf die Natur nur unter der Bedingung möglich, ist, dass die Natur in ihrer empirischen Mannigfaltigkeit eine gewisse unserer Urtheilskraft angemessene *Sparsamkeit* und eine für uns fassliche *Gleichförmigkeit* beobachtet habe. Wenn also die reflectirende Urtheilskraft auf Erfolg hoffen will, so muss sie diese Bedingung als Voraussetzung all ihrer Reflexion zu Grunde legen. So gelangt die Urtheilskraft zu einem eignen Principe, welchem man folgende Fassung geben kann: *Die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behufe der Urtheilskraft.* — Eine weitere Analyse dieses Principis ergibt, dass es auf einem sehr merkwürdigen Begriffe beruht. Indem wir nämlich die Natur als qualificirt zu einem logischen Systeme ansehen, setzen wir die Form der Natur in Beziehung zu unserer Fassungskraft; wir betrachten sie so, als ob in ihrer Gestaltung eine Rücksicht auf unser Verstehen sich geltend mache. Dadurch schieben wir aber *der Form der Natur* einen *Begriff* oder *Plan* unter, *nach welchem sie entstanden wäre*, nämlich den Begriff von ihrer Angemessenheit an unsere Erkenntniskraft. Nun heisst aber ein Begriff, welcher der Entstehungsgrund seines Gegenstandes ist, *Zweck*, und die Uebereinstimmung der Form eines Gegenstandes mit der durch jenen Begriff geforderten Beschaffenheit: seine *Zweckmässigkeit*. Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, nach welchem sie sich die Natur gleichsam als zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen denkt, fällt also zusammen mit der Vorstellung einer *formalen Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit*. Damit ist aber nichts weiter gesagt, als dass die Urtheilskraft die Natur so vorstelle, *alsob* ein Begriff der Grund der

Einheit ihrer mannigfaltigen, empirischen Gesetze sei. So entspringt bei Kant der Begriff der Naturzweckmässigkeit mitten in erkenntnistheoretischen Untersuchungen und wird dargethan als *die philosophische Fassung von der Begreiflichkeit der Natur*''.

„Somit ist das Princip der Urtheilskraft regulativ-transcendental, d.h.: es gibt unserer Reflexion eine „Regel“, einen „Leitfaden“ an die Hand, um sie zu einer systematischen Erkenntniss zu führen; es will nichts Anderes als „dass man“ (zooals Kant zegt) ‘die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit, als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniss erwerben können.’ Für den subjectiven Charakter dieser Notwendigkeit gibt auch unser Gefühl noch ein eigenthümliches Kriterium. In jedem Fall nämlich, da uns das heuristische Princip zum Ziele führt, empfinden wir eine ästhetische Befriedigung; wir betrachten es gleichsam als einen glücklichen unserem Streben günstigen Zufall, so oft wir mehrere empirische Naturgesetze unter ein allgemeines Princip zusammenfassen können. Dass wir auf so vielen Gebieten, wo die Naturforschung seit langer Zeit eine durchgreifende Einheit hergestellt hat, diese Freude nicht mehr fühlen, ist kein Gegenbeweis; denn da ist uns durch die Gewohnheit das Bewunderungswürdige selbstverständlich geworden und der systematische Zusammenhang hat sich uns mit dem gewöhnlichen Erfahrungserkenntniss verschmolzen . . . In der That scheint darin ein Widerspruch zu liegen, dass wir uns über etwas freuen sollen, das wir doch nothwendig voraussetzen müssen; aber er hebt sich sofort, wenn man die Art dieser Notwendigkeit versteht. *Nicht die Natur ist unmöglich ohne diese Voraussetzung sondern die Einheit*

unserer empirischen Erkenntniss. Dagegen werden wir bei der Subsumption unter die allgemeinen Naturgesetze, beim Ansammeln und Beschreiben einzelner Ursachen, Coexistenzen, u. s. w. diese Befriedigung nicht empfinden; denn eine solche Gesetzmässigkeit ist für uns so notwendig, daher selbstverständlich, dass es ohne dieselbe eine Natur für uns überhaupt nicht geben würde. Das Reflexionsprincip ist bei aller Notwendigkeit so unbestimmt, dass wir a priori gar nicht sagen können, ob oder wie weit es in der Natur Verwirklichung finde, während die Notwendigkeit der allgemeinen Naturgesetze das bestimmte Kennzeichen einer unbegrenzten objektiven Geltung an sich trägt."

Het is het begrip „doel" dat ten grondslag ligt aan de menschelijke geestesactiviteit zoowel in de wereld der theoretische wetenschap, als in die der zedelijkheid en der schoonheid. Maar in alle drie werelden heeft het een verschillende functie.

Kant definieert (§ 76 Kr. d. U.) Zweckmässigkeit als „die Gesetzmässigkeit des Zufälligen". Met dit begrip komen wij ten aanzien van het gebied der mechanische causaliteit (het domein van het Verstand) als het ware in een andere, nieuwe logische dimensie. Het Verstand beschouwt de ervaringsdeelen (de empirische causaliteiten) in verhouding *tot elkaar*; de Vernunft beschouwt ze in hunne verhouding tot *het geheel*. De deelen treden als 't ware „in dienst van" het geheel (als doel). De Vernunft reguleert het Verstand. En datgene wat reguleert, moet logisch, om zoo te zeggen, hooger staan dan wat gereguleerd wordt. Wanneer wij niet door de Vernunft-Idee van het Unbedingte overtuigd waren als wettigen, als gegronden denk-eisch op te moeten stellen, dat *alle* nog zoo onafhankelijk van elkaar gevonden causale wetmatigheden tot één en dezelfde alomvattende ervaring *behoorden*, dan zouden wij nooit (in de inductie) de eene voor de verklaring der andere kunnen gebruiken; wij zouden niet weten, dat al die empirische

wetmatigheden elkaar „moeten” bevestigen en *steunen*, met elkaar moeten *samenwerken*. Dit „moeten” is geen causaal maar een logisch moeten, dus een soort „sollen”. Hier merken wij weer op: een zekere verwantschap van het theoretische met het ethische kennen. Onwillekeurig gebruikten wij reeds, (sprekend van een „behooren”, een „samenwerken”) termen, die ook op het gebied van het ethische voorkomen. Maar dit is eigenlijk niets verwonderlijks. Wij menschen zijn het immers zelf, die naar natuurwetenschap *streven*, haar door onzen *wil* tot standbrengen. Wat is het, wat wij in laatste instantie „willen”? Eenheid in de veelheid, samenhang van het vele in het eene, d.i. *zin*, *logos*, *vorm*. Dit voelen wij als den ons gestelden geesteseeisch; (theoretisch) eenheid in de veelheid onzer begrippen, en (ethisch) eenheid in de veelheid onzer strevingen en handelingen.

Om het gewicht der zaak willen wij hier nog enkele passages overnemen uit Natorps werk „Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme” (Drittes Kapitel, Ethik). ¹⁾

„Hieraus nun versteht sich die Bedeutung des meist oberflächlich aufgefassten und darum nicht nach seiner vollen Tragweite gewürdigten Unterschiedes, welchen Kant festgestellt hat zwischen *konstitutiven* und *regulativen Prinzipien* der Erfahrung. Das (dem letzt begründenden Prinzip nach) unveränderliche System der Grundbedingungen der Bestimmung des Gegenstandes in der Erfahrung — so nämlich, wie diese Bestimmung, allemal *in einem gegebenen Stadium (ihres ewigen Prozesses)* wirklich vollziehbar ist — ist das System der konstitutiven Prinzipien derselben. Es konstituiert, d. h. begründet logisch die Aufstellung *derjenigen Naturgesetze, die für alle Feststellung* von Naturtatsachen, *immer unter Voraussetzung eines bestimmten Stadiums der Gesamterfahrung*, die Grundlage abgeben. Steht aber vielmehr die unend-

¹⁾ Waar Natorp in het volgende hoofdstuk de Religionsphilosophie kritisch wil fundeeren, kunnen wij met dezen denker in het geheel niet meegaan.

liche Folge der Stadien, in denen *empirische Erkenntniss als Ganzes* sich entwickelt, zur Frage, — so ergeben sich, als bestimmend für diese Folge von Stadien, nicht dem Inhalt nach gänzlich neue oder andere Bestimmungsgesetze (denn dieselben Denkgesetze walten immer fort), wohl aber *eine neue Wendung* oder Richtung dieser sämtlichen Gesetze „möglicher“ Erfahrung, die etwa dem Uebergang zu einer neuen Potenz oder Dimension verglichen werden kann, und die an die Stelle der gleichsam *statischen* Anwendung auf ein gegebenes, wie fest angesehenes Stadium der Gesamtempirie, eine *dynamische*, nämlich auf den Fortgang von Stadium zu Stadium bezogene, setzt.“ „Dasz die so verstandene *Idee* für mögliche Erfahrung nur regulative, nicht konstitutive Bedeutung hat, besagt demnach nichts weniger als eine Herabsetzung ihres Erkenntniswertes. *Konstitutiv* sind die Gesetze der Einheitsdarstellung je für ein abgegrenztes Stadium der Erfahrung, welche Darstellung aber eben damit nur eine bedingte Geltung beanspruchen kann; *nur regulativ* die Gesetze jener letzten, übergreifenden Einheitsdarstellung, die, *wenn sie ausführbar wäre*, allerdings *die letzte Darstellung* der ganzen Tatsachenwelt oder der Existenz, schlechthin wie sie in sich ist (des Kantischen ‚Dinges an sich‘) *sein würde*, die aber *eben nicht mehr eine endliche* (somit lösbare) sondern *eine unendliche*, (somit auf abschliessende weise *niemals lösbare*) Aufgabe bezeichnet. . . . Für die Einführung des Sollens in das Sein der Erfahrung ist im Grunde nur erforderlich, dasz, von irgendeinem und zwar jedem Punkte der Erfahrung aus, *die Richtung*, die das Sollen bezeichnet, sich beschreiben lasse; dasz also nach dem Gesetze des Sollens, das an sich ins Unendliche fortbesteht, doch ein *Weg im Endlichen* sich bestimme. Dazu aber ist notwendig, dasz die Richtungsbeziehung selbst und als solche auch *uns bewusst werde*; und zwar, dasz sie uns bewusst werde nach dieser ihrer doppelten Bedeutung: I dasz

sie ins Unendliche fortbestehe, somit über jede endliche Erfahrung hinausgehe, und II: doch den Weg im Endlichen selbst bestimme. — Es ist eigentlich hier der Punkt, wo zuerst *das Bewusstsein* als unerlässliche Voraussetzung in die logische Erwägung einzutreten hat. Gewisz findet überhaupt alle logische Beziehung, auch die vom Sollen noch abstrahierende reine Seins-beziehung, notwendig in einem Bewusstsein statt *So lange das Sollen ausgeschlossen bleibt* (d. h. noch nicht nach seiner Eigenheit in Betracht gezogen wird, denn es überhaupt aus zu schalten ist gar nicht möglich) *läßt das Sein der Beziehung sich in reiner Abstraktion von einem beziehenden Bewusstsein erwägen* und nach seiner Gesetzmäßigkeit entwickeln. Nämlich *die Beziehung* läßt sich *als an sich obwaltend* ins Auge fassen, so lange sie nur als Beziehung unter *festen Denkpunkten* verstanden wird; oder solange ihre Veränderlichkeit nichts mehr besagt, als die erschöpfende Erwägung der Allheit der *möglichen* (dabei aber immer nur seienden, nicht werdenden; ruhenden, nicht wandernden) Beziehungen; so wie die Mathematik von „veränderlichen“ Größen redet, während sie doch nicht Bewegungslehre sein, sondern nur ruhende, vielmehr überhaupt keinerlei Zeitbedeutung einschließende Beziehungen entwickeln will. Indessen *diese, die allein streng verstandesmäßige Betrachtungsart* ist nur möglich durch eine Abstraktion, die sich endlich wieder aufheben musz in der Besinnung, dasz wirklich der *statische* Sinn der Beziehung vom *dynamischen*, ihr Sein von ihrem Werden, ihr ruhender Bestand (nämlich für den sie feststellenden und festhaltenden Gedanken) von ihrer Bewegung nicht trennbar ist. Diese Wechselbedingtheit aber von Stillstand und Bewegung der Begriffe ist es eigentlich, welche den Begriff des ‚Bewusstseins‘ vollendet. Nur in dem Sinne also schloz die nur statische Betrachtung den Begriff des Bewusstseins nicht schon ein, dasz sie von seinen zwei gleich wesentlichen Momenten nur das eine festhielt. Sie kam darum doch

nicht wirklich vom Bewusstsein los; sie hat es, aber gleichsam in erstarrter Gestalt, wie wenn ein bewegter Körper sich auf ruhender Bildfläche zeichnet. Und wenn nun auch (wie im Kinematographen) eine ganze Folge solcher je in sich ruhenden Bilder sich aneinander reiht, so wird die Bewegung doch nicht aus den ruhenden Bildern gewonnen, sondern nur, nachdem sie erst ausgeschaltet war, von auszen ihnen künstlich wieder zugeführt. So wird zugleich ersichtlich, weshalb *die nur verstandesmäßige Darstellung* der Dinge als *blosse Abbildung* erscheint, die das *Leben* des Abgebildeten eigentlich zu nichte mache. Erst wenn man den ursprünglichen Bezug auf das ‚Leben‘ d.h. das Moment der *Richtung* und damit des Sollens, dem Abbilde der Erfahrung zurückgibt — hört das Bild auf bloszes Bild zu sein; es wird wieder Leben, und eben damit — Bewusstsein. — Hierdurch nun beantwortet sich die Frage; weshalb denn *das Gesetz des Sollens* sich notwendig als *Gesetz des Wollens* und zwar *menschlichen Wollens* ausspricht Der Grund ist dieser: auszer dem Bewusstsein ist eine *Ursachbeziehung* immerhin durch Abstraktion denkbar, eine *Sollensbeziehung* dagegen gar nicht zu verstehen. Denkt man Naturvorgänge, besonders die biologischen, nach Begriffen des Zwecks, also des Sollens, so denkt man unvermeidlich einen Willen in sie hinein. Ohne das liesze sich überhaupt kein Sinn mit der Voraussetzung verbinden, dasz ein erst zu erreichender, also in der Existenz noch gar nicht gegebener Punkt bestimmend sei für den gegebenen, oder für die von diesem zu jenem zu beschreibende Linie des Werdens. Der Natur also ist aller Zweck nur *geliehen*; reine Naturbetrachtung darf von ihm nichts wissen, mit ihm nicht arbeiten wollen”.

Wanneer wij, aanknoopend bij de reeds vastgestelde causaliteiten, nieuwe causaliteiten zoeken en vinden, dan komen de gevonden causaliteiten met de vorige in hetzelfde vlak te liggen, het vlak van het Bedingte. Maar datgene, wat ons tot

zoeken dreef, (zooals Natorp zegt: het bewustzijn der „richting”) ligt niet meer in ditzelfde vlak. Deze mathematische beelden van vlak en richting hebben hun voor en hun tegen, zooals trouwens alle beelden en analogieën, met wier hulp wij ons het allermoeilijkste waar het hier om gaat, wijsgeerig trachten klaar te maken. Zoo ook het beeld „grond”. Met „grond” bedoelen wij iets diepers dan oorzaak. De rationaliteit ligt nog achter de causaliteit. In de causale reeksen op zichzelf beschouwd — hoe innig zij ook dooreengestengeld zijn — is eigenlijk nog geen „zin” (logos). Zij drukken altijd nog alleen een bloot „zoo-en-niet-anders-zijn” uit. Naar den grond van dit zoo-zijn kan alleen gevraagd worden door een denkenden geest. En deze kan dat begrip „grond” alleen uit zichzelf halen (*ἀνδραγαθία*). De allerdiepste (geen dieperen grond toelatende) grond van alle bloot zoo-zijn is het begrip van het Unbedingte. Maar dit begrip is voor de empirische natuurwetenschap „nur eine Idee”. De vraag naar den grond is de vraag naar het *waarom*, en deze vraag is ten nauwste verbonden met de vraag naar het *waartoe*, d.i. de vraag naar het *doel*.

Kant geeft van het begrip „doel” deze zeer algemeene, bij alle bijzondere toepassingen geldig blijvende, definitie: „Zweck ist der Begriff von einem Object sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält. (Kr. d. U. Einl. IV). Daaruit volgt, dat „doel” en „(menschelijk) bewustzijn” met elkaar staan en vallen. Alleen een intelligentie kan „zich” een doel „stellen”. Wij hebben hier in tegenstelling met het niet-bewuste mechanische „moeten” het begrip „vrijheid” in eersten aanleg.

Mogen wij nu concludeeren, dat een intelligentie (en dan natuurlijk de goddelijke intelligentie, of kortweg: God) werkelijk de allerdiepste grond is van het zoo-en niet anders-zijn der natuur, der empirisch gegeven ruimtewereld? In het antwoord op deze vraag blijkt weer ten duidelijkste Kants logische nuchterheid en tevens zijn diepe religiositeit. Zoolang

wij op zuiver theoretisch gebied blijven, hebben wij niet het recht dezen metafysischen sprong te doen. Hier begrijpen wij den eigenlijken, transcendentalen, zin van dat Als-ob, waarvan Vaihinger in zijn positivistische — metafysika zulk een wonderlijk gebruik maakt. 1)

Wij menschen zijn het zelf, die het gebouw der natuurwetenschap optrekken. En wie bouwt, wie construeert, moet een plan, een schema ten grondslag leggen. De natuurwetenschap legt, al is zij zich ook zelf niet daarvan bewust, bij het vormen van al hare hypothesen en theorieën, ten grondslag: het Schema „einer höchsten Intelligenz". Dit Vernunft-Schema is van anderen aard, behoort tot een hoogere logische orde, dan het Verstand-Schema dat behandeld wordt in het vroeger genoemde eerste hoofdstuk van de *Analytik der Grundsätze*.

Het schematiseeren van het verstand levert slechts het materiaal voor dat schematiseeren der reflecteerende Urteilkraft, dat geleid wordt door de Vernunft-Idee van het Unbedingte. Deze Idee is de grond van het Principe der reflecteerende Urteilkraft, nl. het principe der *formeele doelmatigheid*, dat men ook het principe der *inductie* kan noemen.

Intusschen, wij kennen in onze natuurwetenschap nog een ander doelmatigheidsprincipe, dat, zooals Stadler heeft in 't licht gesteld, beschouwd moet worden als een bijzonder geval van dat der formeele doelmatigheid, nl. dat der *objectieve doelmatigheid*, waardoor wij de levende natuur, het rijk der organismen, van dat der niet-levende natuur onderscheiden.

Het bestaan van den niet-levenden kosmos in al zijn rijkdom en heerlijkheid, zooals wij dien door de ervaring kennen,

1) Men verzuime niet, na te lezen wat in de Kr. d. r. V. (slot der Dialektik, 7 Abschnitt, Kritik aller speculativen Theologie) over dit Als-ob gezegd wordt. Vooral zij de aandacht gevestigd op de passage die begint met de woorden „Eben daher sind wir auch berechtigt". Veel is ook te leeren uit het vroeger aanbevolen werkje van Kutter, *Im Anfang war die Tat*, 6e Kapitel (die Kunst und das Spiel), speciaal de bladzijden 189 en vlgd.

is voor het denken al een wonder. Maar, zoo mogelijk, een nog grooter wonder is het bestaan van die wereld van levende organismen, die „binnen” of „boven” dien eersten kosmos is tot stand gebracht.

De fysika vindt in haar begripstelsels het begrip „leven” niet. Op dit komt alleen de biologie en speciaal de fysiologie. Hadden wij niets dan op wiskunde gebaseerde fysisch-mechanische kennis, dan zouden wij nooit op het denkbeeld kunnen komen, dat er zoo iets als leven bestond. In de ruimte bestaan niets dan stoffelijke, d.i. doode, niet-levende lichamen, die *elkaar* bewegen. Dat de verandering der beweging van een lichaam een andere dan een stoffelijke oorzaak zou hebben, d.w.z. de beweging van een ander lichaam, — is een gedachte, waarmee de fysika niets kan aanvangen. Zij kan, krachtens hare grondstellingen, geen zoogenaamd „innerlijk” (niet-stoffelijk, geestelijk, psychisch) bewegingsprincipe toelaten, een bewegingsprincipe dat zou liggen in een „zelf” of een analogon van een zelf. In de wereld der fysika is geen centrum. Het eene deel heeft niets voor boven het andere.

Ook die lichamen, waarmede de fysiologie zich bezighoudt, zijn van fysisch standpunt beschouwd even dood, even bloot-stoffelijk als de rest. Hoe komt de fysiologie dan tot het oordeel dat zij levend zijn? Wij verbeelden ons, empirisch te kunnen constateeren, van buiten aan sommige ruimtedingen te kunnen „waarnemen”, dat zij leven. Maar de gewone zinnelijke waarneming leert ons niets van dien aard. Zij brengt ons alleen in aanraking met lichamen, die in rust of in beweging zijn. — En toch, aan het begrip „leven” ligt ten grondslag: de voorstelling van een „zelf”, dat uit „zich” bewegen voortbrengt, omdat het zich „voelt” als een *centrum* der werkelijkheid en de overige werkelijkheid gebruikt als *middel* om *zich* in stand te houden.

Zeër juist zegt Wilhelm Herrmann: „Leben erkennen wir da an, wo wir voraussetzen, dass die Umgebung eines Dinges nicht bloß Mittel seiner Existenz ist, sondern von ihm *selbst*

zum Mittel seiner Existenz *gemacht* wird. Sonst ist jedes Ding ein Produkt seiner näheren oder fernerer Umgebung. Von dem Lebendigen haben wir eine andere Vorstellung. Es soll sich von seiner Umgebung als etwas von ihr *Unabhängiges* (dus als iets dat tot op zekere hoogte *vrij* is) abgrenzen können, indem es ihr gegenüber *sich selbst* behauptet”.

Wij kunnen bepaalde lichamen in de ruimte slechts dan als levend opvatten, wanneer wij beschikken over het begrip „zelf”, d.i. wanneer wij daarin iets leggen, wat ons alleen uit ons eigen zelf bekend is. Wij menschen kennen ons als een zelf, omdat wij ons als een zelf beoordeelen, omdat wij ons als een zelf beoordeelen *moeten*. Wij stellen ons als een zelf tegenover de bloote „dingen”. Hoe doen wij dit? Wij moeten voorloopig wel antwoorden: door het denken. Van een „waarnemen” van het zelf is geen sprake. Wij beoordeelen ons als een zelf, omdat wij ons bewust zijn dat wij een geestelijk leven *hebben*, of liever: een geestelijk leven *willen* hebben, of nog beter: „haben *sollen*”. Eerst op grond daarvan dat wij onze eigen *ziel* als *geestelijk* levend aannemen, beschouwen wij ons eigen lichaam, dat voor ons het centrum is der ruimtelijke werkelijkheid, als stoffelijk levend. Wanneer wij een plant of een dier opvatten als een levenscentrum, als de drager van een soort „vrijheid”, als een soort „zelf” of als een analogon van een zelf, dan kunnen wij dat alleen doen voor zoover wij uit ons eigen *geestelijk* leven weten, wat een „zelf” is. Dat wij ons (in den hoogsten en strengsten zin) een zelf noemen, dit begrip praediceerend op ons aanwenden, berust op een *ethisch* oordeel.

Wij hebben bij de organismen te doen met een „eigene causaliteit”, nl. met die causaliteit, die „in dienst staat” van de instandhouding van het „leven”, in zijn eindeloos verschillende vormen. Hier krijgt het begrip „doel” nog weer een dieperen, meer bijzonderen zin. „Diese Causalität, aus welcher die uns erscheinende Einheit des Ganzen hervorgehen soll, lässt sich aber nicht anders denken, als so, dass die Teile

einander wechselseitig bedingen, Ursache und Wirkung ihrer Formen sind und einander zu Einer Gesammtform ergänzen. Jeder Theil existiert nur durch und für alle übrigen; es wird als *Organ des Ganzen gedacht*, aber nicht, dasz er nur durch und für die andern functionirt (wie z. B. das Rad einer Uhr) sondern so, dass er auch seiner Erzeugung und Erhaltung nach nur durch und für die andern da ist Die Definition der objektiven Zweckmässigkeit musz daher auch als Definition des Organismus dienen können. Sie lautet: ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist”.

Terecht wijst Stadler er even verder op (pg. 127 Kants Teleologie) „daz die organische Einheit keinen höheren systematischen Wert beanspruchen darf als die unorganische, welche ihr eine vollständige Morphologie zu coordiniren hat. Wir dürfen das unendlich gröszere Interesse, das wir aus ethischen Gründen an den Formen jener Gruppe nehmen, nicht mit dem wissenschaftlichen Rang der Klasse vermengen”. En hij vervolgt dan: „Dass die *objektive* Zweckmässigkeit viel leichter als die *formale* zu dialektischen Täuschungen Anlass gibt, liegt auf der Hand. Dort ist wenig Gefahr zu vergessen, dasz unser Verstand es ist, welcher die begriffliche Einheit in die Natur hineinlegt. Hier erscheint uns die Einheit gleichsam in jedem Individuum verkörpert. Von der Form, die wir als Zweck betrachten, hängt nicht mehr bloss *unser Begreifen* sondern auch *die Existenz des Naturproductes* ab. Daher ist es eine natürliche Illusion der Vernunft, wenn sie hier den projectirten Zweck im Laufe des Naturmechanismus als Glied zu entdecken vermeint, und dadurch zu dem Widerspruche einer teleologischen Erzeugung gelangt. So entsteht die Antinomie der Urtheilskraft. Die These heisst: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich; die Antithese: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die Lösung des Widerstreits beruht auf der Einsicht, dass beide Sätze keine

constitutiven, sondern nur regulative Principien sind. Anstatt Erzeugung muss es heissen: Beurtheilung der Erzeugung”.

De natuur schijnt het bestaan van levende wezens (in deze bepaalde, ons bekende genera en species) te *willen*. Zij zegt als het ware: „es soll Leben sein”. En nadat zij dit besluit genomen heeft, kiest zij uit alle mogelijke causaliteiten-reeksen diegene uit, die het ontstaan van organismen ten gevolge hebben.

Intusschen, als iets tot de principes der natuurwetenschap behoort, dan is het wel dit, dat in de natuur geen bewuste wil aangenomen en als verklaringsgrond gebruikt worden mag. De natuur kan niets tot zichzelf zeggen. En zij kan ook niets zeggen tot ons. Zij kan niets praediceeren. Alle praediceeren komt uit ons zelf, uit onzen eigen geest. Men denke hier weer aan Plato's anamnesis.

Wij willen ten slotte nog een zeer instructieve passage uit Natorp's Sozialpädagogik (5^e Aufl. pg. 8) overnemen:

„Das Sollen scheint in der teleologischen Betrachtung materieller Entwicklung überhaupt ohne Not eingeführt zu werden; jedenfalls, nachdem es einmal eingeführt worden, ist alles Weitere nur Erwägung des Verhältnisses von Bedingung und Bedingtem; also, da es sich um zeitliche Bedingtheit handelt: des ursächlichen Verhältnisses. Nur diese Erwägung ist naturwissenschaftlich, nicht die teleologische. — Z.B. das einzelne Organ dient, so sagt man, oder ist bestimmt zu einer gewissen Verrichtung; das heisst im Grunde nur: diese ist durch jenes bedingt. Diese Verrichtung dient etwa weiter der Erhaltung der Gattung; und diese etwa der Erhaltung von Leben überhaupt; wenn ein Leben überhaupt unter solchen und solchen Bedingungen bestehen sollte, so musste eine diesen Bedingungen angepasste Organisation sich bilden. Allein weshalb musste überhaupt Leben sein? So lange man im Kreise naturwissenschaftlicher Erwägung bleibt, gibt es auf eine solche Frage keine Antwort mehr. Irgend ein letztes Soll wird also grundlos eingeführt; wenigstens langen die Methoden der Naturwissenschaft nicht zu es zu begründen.

Das Hypothese zu nennen, wäre Missbrauch des Namens. Naturwissenschaftliche Hypothesen müssen den Bedingungen naturwissenschaftlicher Bewahrheitung genügen; naturwissenschaftlicher Beweis aber langt zu für Tatsachen und ursachliche Zusammenhänge von Tatsachen, nicht für ein Sollen das etwas mehr als ein anderer Ausdruck des Ursachverhältnisses wäre. Ein ursprüngliches Sollen liegt ganz ausser dem Wege der Naturwissenschaft. Das Sollen, von dem sie etwa spricht, ist kein ursprüngliches, sondern es ist, eigentlich ausgedrückt, blosze Kausalität. Der Vogel hat Flügel weil er fliegen soll; nein, er hat Flügel und kann daher fliegen. Das Individuum erhält sich, weil die Gattung sich erhalten soll; nein, vielmehr damit, dasz die Einzelwesen sich in den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit erhalten, erhält sich die Gattung in der ihrigen. Und schliesslich, indem die Gattungen unter sich ändernden Lebensbedingungen variationsfähig sind, erhält sich das Leben im Ganzen, nämlich auf diesem Planeten oder unter sonstwie natürlichen Bedingungen. Dasz aber Leben überhaupt unter allen Bedingungen sich erhalten müsse, d.h. solle, ist keine Erkenntniss der Naturwissenschaft mehr und keine naturwissenschaftlich mögliche Hypothese. — Wenn dies aber so ist, wie kommt überhaupt die Zweckbetrachtung in die Natur? Sie ist hineingetragen, wird man antworten. Allein woher hineingetragen? *Aus uns*. Sie ist unsere subjektive Zutat. Es sei, aber damit eröffnet sich eine ganz neue Aussicht. Die Zweckbetrachtung ist subjektiv, sie stammt aus uns; sind also *wir* nicht Naturwesen? Wie fände sonst bei uns die Zweckbetrachtung Anwendung, da doch bei keinem Naturwesen? Man musz wol schlieszen: da die Zweckbetrachtung ganz ausser der Bahn blosz naturwissenschaftlicher Erwägung liegt, so kann sie auch aus uns nicht in die Natur hineingetragen sein, ausgenommen, wir selbst unterliegen noch irgend andrer als naturwissenschaftlicher Erwägung”.

Door Kants kritische ontwikkeling der functie die het begrip der formeele en objectieve „doelmatigheid” in ons theoretisch natuurkennén vervult, kunnen wij nu ook Aristoteles beter waardeeren. Wij zien nu klaar, welke een diepe waarheid dezen eminenten denker in zijn natuurverklaring voor den geest zweefde, maar evenzeer, hoe hij door zijn dogmatisme belemmerd werd, die waarheid te grijpen en tot haar recht te brengen. Daar zijn kennisleer, logisch en psychologisch, gebrekkig is, moest hij zich een onzuiver en verdraaid natuurbegrip vormen. En door zijn natuurbegrip misleid, kon hij weer tegenover het ethische (en het hier geheel anders functioneerende doel-begrip) niet de rechte houding aannemen.

Hoezeer nu ook de moderne natuuronderzoekers (met name de astronomen, fysici en chemici), vooral methodisch, verder zijn gekomen dan Aristoteles, — in hun opvatting der verhouding van het fysische tot den Wereldgrond (het zogenaaemde Absolute) denken zij in hoofdzaak zooals hij, d.i. dogmatisch-realistisch. Het gevolg hiervan is een — meer of minder verfijnd — materialistisch begrip van de „werkelijkheid” der natuur. Waren de filosoferende natuuronderzoekers kritisch-logisch geschoold, hun heele polemieek over den grond hunner grondbegrippen en over het gebruik dat van die grondbegrippen in de empirische natuurverklaring gemaakt behoort te worden, zou anders loopen. Vele grondig verkeerde, anderen misleidende, voor hen zelf nuttelooze en gevaarlijke disputen zouden hun en ons gespaard blijven. Vooral geldt dit van de biologen en hun oneenigheid over de kwestie, of „leven” in den grond niets anders of nog iets meer is (!) dan een product van bloot mechanische causaliteit; of men bij de verklaring der levensverschijnselen uitsluitend gebruik mag maken van de door fysika en chemie geconstateerde wetmatigheden, dan wel daarnaast nog tot een anderen factor (entelechie, dominant, levenskracht etc.) zijn toevlucht moet nemen.

De filosofeerende natuuronderzoekers hebben er, in 't algemeen genomen, geen flauw besef van, welk een geweldige *petitio principii* zij voortdurend begaan, welk een geoorloofd-ongoorloofde vermetelheid, welk een mogelijk-onmogelijke anticipatie aan het heele begrip „menschelijke natuurwetenschap” ten grondslag ligt.

Dit is echter zeer goed te verklaren. Want aan de filosofie der laatste eeuw (met name aan die van den allerlaatsten tijd) hebben zij zoo goed als geen steun en houvast.

Nog steeds wordt — alsof er nooit een Kant bestaan had — door de moderne filosofen op de onvruchtbaarste wijze geschermd met de begrippen „werkelijkheid” en „existentie”; met de tegenstellingen „denken-waarneming”, „objectiviteit-subjectiviteit” etc. Iedere maand verschijnen er van hen geleerde, scherpzinnige en diepzinnige boeken, waarin zij beloven nu eens definitief, door een scherper dan ooit te voren voltrokken bepaling van de fundamenteelste begrippen, aan alle verwarring een einde te zullen maken. Wie deze boeken bestudeert, verspilt kostbaren tijd. Want overal blijken zij te lijden aan dat werkelijkheids-begrip, dat alle grondig logisch inzicht van te voren onmogelijk maakt. Zonder twijfel zouden Sokrates en Plato het meerendeel der moderne filosofen tot de klasse der sofisten gerekend hebben, in zoover zij trachten te betoogen dat het niet-Zijnde eigenlijk het Zijnde is, — waarmede weer ten nauwste samenhangt „dat zij zich verbeelden te weten, wat zij niet weten”. En deze inbeelding blijkt, nader beschouwd, een *ethische* fout, die weer het gevolg is van een verkeerde houding tegenover God. Het tragisch conflict, dat bestond tusschen Sokrates-Plato en de sofistiek, deed zich in het geestesleven van alle volgende eeuwen, en doet zich niet het minst nog in onzen tijd, sterk gevoelen. De diepste werkelijkheid moet „geheel anders” zijn, dan het banale gezond verstand van den „intellectueel ontwikkelden” mensch haar onwillekeurig altijd weer denkt. Nemen wij, door de kritische filosofie geleid, het begrip „weten” in den allerstrengsten

zin, dan moeten wij met Sokrates zeggen: „als er iets is, waarvan ik zeker ben, dan is het dit, dat ik niets weet”. Alle werkelijk tot den grond doordringende filosofie moet tot het inzicht komen, dat door Kants tijdgenoot, den christelijk geloovigen Matthias Claudius is uitgesproken in de simpele woorden:

Wir stolze Menschenkinder
Sind eitel arme Sünder
Und wissen gar nicht viel;
Wir spinnen Luftgespinnste
Und suchen viele Künste,
Und kommen weiter von dem Ziel.

De overtuiging, dat wij althans in onze natuurwetenschap een kennen bezitten waarvan wij absoluut zeker zijn kunnen, omdat het streng bewijsbaar zijn zou; dat wij althans in haar de „werkelijkheid zelf” grijpen en begrijpen, is nu wel in onzen tijd, door de onoverwinnelijke macht van het logische in ons eigen wezen, sterk geschokt. Maar wat baat ons dit, zoolang men aan de oude opvatting van de verhouding tusschen kennen en werkelijkheid, denken en zijn, nog steeds vasthoudt! De nachtmerrie van het naturalisme blijft ons dan nog steeds benauwen. Want altijd blijft men het fundamentele probleem van de mogelijkheid van het menselijk kennen op een verkeerde wijze stellen. De filosofie zal eerst dan uit het moeras geraken, wanneer zij door Kant tot het inzicht komt, dat de heele wetenschap der Natuurwerkelijkheid niets meer, en ook niets minder, is dan een voortbrengsel van het *menschelijk* denken.

De zaak is toch eigenlijk zoo doodeenvoudig. Wanneer wij spreken van het „wezen” der natuur, en ons daarbij van de begrippen „werkelijkheid” „existentie”, „waarheid”, „noodwendigheid” etc. bedienen, dan zijn *wij* het toch, die over dat wezen spreken, van ons menschelijk standpunt uit; en dan zijn het toch *onze* woorden en begrippen die wij gebruiken. Alle

verwarring komt daarvandaan, dat wij onwillekeurig den mensch (met zijn zoogenaamde directe bewustzijn der werkelijkheid) absoluut maken; dat wij ons verbeelden ons met onze discursieve begrippen op Gods standpunt te kunnen plaatsen.

De eenige „echte werkelijkheid” is God, en niet de Natuur. En het is onze taak, ook in onze natuurwetenschap, God de eer te geven, die Hem, en Hem alleen, toekomt.

Van de naturalistische metafysika, die sedert de Renaissance als een booze Geest het Europeesche denken verwart en verstoort, — en hieraan meenen sommigen, niet geheel zonder reden, het recht te mogen ontleenen de Indische filosofie als superieur aan de onze te beschouwen — alleen de studie der kritische logika kan ons daarvan bevrijden.

Men heeft Kants geesteshouding als anthropocentrisch gequalificeerd. In zekeren zin terecht. Maar in elk geval is dit anthropocentrisme toch van geheel anderen aard dan het sensualistische van Protagoras en het rationalistische van Aristoteles. Het zou, evenals dat van Sokrates, het attribueert „kritisch” moeten hebben. Het vernietigt de waanvoorstelling eener abstract-theoretische „Wahrheit an sich”, die, als een Moira boven al het Zijnde zou tronen en met hare axioma’s zoowel voor (een eventueel aan te nemen) God als voor ons menschen bindend zijn zou. Neen, God heeft geen waarheid „tegenover” zich, en wel om geen andere reden, dan dat Hij zelf de waarheid *is*. God is dat geestelijke wezen, dat alle menschelijke waarheid tot waarheid *maakt*, dat dus boven de tegenstelling waarheid-onwaarheid verheven is.

Alle *antinomieën* waarop wij in ons reflecteeren over ons geestesleven in zijn verschillende gebieden, stooten, zijn te reduceeren tot die ééne fundamenteele antinomie „het zoogenaamde bestaan van den menschegeest zelf”. Dat is juist. zooals wij vroeger zeiden, voor ons denken het ten eeuwigen dage onverklaarbare: dat „naast” het Absolute (neen! den Absoluten) nog zulk een „afhankelijke” geestelijke werkelijkheid als de onze „een soort bestaan” hebben *kan*. Dat er een

menschheid bestaan *moet*, dit logisch te willen inzien en bewijzen, is het non plus ultra van ongerijmdheid. Nogeens, als het begrip „absolute werkelijkheid” voor ons theoretisch denken in de hoogste mate duizelingwekkend is, hoe zou dan het begrip van een „deelhebben” aan die absolute werkelijkheid voor dit denken niet eveneens iets duizelingwekkends moeten hebben!

Het is nu eenmaal niet anders: wij komen, over ons eigen kennen reflecteerend, niet buiten een zekeren circulus vitiosus. Alles waarop *ons* denken (om met Plato te spreken) „den stempel van het Zijn drukt” staat in *relatie* tot ons. En wij „zelf” zijn voor ons zelf een x, een probleem. Alle werkelijke relaties worden eerst *vast*, *vastgesteld* door ons. En wij zelf worden door ons eigen denken op losse schroeven gezet. Waar is dan nog het Absolute, het Unbedingte, te vinden en te grijpen!

Wij kunnen niet laten, hier de bekende aandoenlijke passage uit het begin van Plotinus’ 5^e Enneade over te schrijven. ¹⁾

„Was in aller Welt hat es denn bewirkt, dass die Seelen, die doch von dorthier ihr Wesen haben und überhaupt jenem angehören, Gott den Vater vergassen und so weder sich selbst noch jenen kennen? Der Anfang und das Princip des Bösen nun war für sie der tollkühne *Hochmuth* und die Werdelust und das erste Anderssein und *das Verlangen sich selbst anzugehören*. Da sie also ihrer *Selbstherrlichkeit* (*τὸ αὐτεξουσίαν*) offenbar froh waren, indem sie sich vielfach *aus sich selbst heraus* bewegten, so verloren sie, da sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, die Erkenntniss dass sie selbst von dorthier stammen; wie die Kinder, die, alsbald von den Vätern getrennt und lange Zeit hindurch in der Ferne aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihren Vater mehr kennen. Indem sie also weder jenen noch auch sich selbst mehr sahen, vielmehr sich selbst nicht ehrten aus

¹⁾ Vertaling van H. F. Müller (Berlin, Weidmaenn).

Unkenntniss ihres Ursprungs, sondern das andere ehrten (nl. het relatieve en vergankelijke) und alles mehr als sich selbst bewunderten, und zu diesem sich erstaunt hinwandten und es lieb gewannen und sich an diese Dinge hingen, so rissen sie sich selbst so weit als möglich von dem los das sie aus Geringschätzung aufgegeben''.

Het is duidelijk, dat hier op de in het begin gestelde vraag geen wijsgeerig bevredigend antwoord gegeven wordt. Maar dit heeft Plotinus toch goed gezien, dat alle ellende voortkomt uit een verkeerd verlangen naar zelfsovereiniteit. En ten nauwste verbonden met deze ethische fout is de intellectueel-theoretische hoogmoed, die niet het minst aan de filosofen van professie eigen is.

Voor ons, die ons laten leiden door Sokrates, Plato en Kant, is de filosofie — om een uitdrukking van Herrman Cohen te gebruiken — „die menschliche Weisheit vom Wesen des Menschen, die menschliche Lehre vom Menschen''. Zij blijft dus *bloot menschelijke* wijsheid.

En hier dringt zich vanzelf de gedachte op, dat er aangaande het menschelijke nog een andere, diepere wijsheid zijn moet; dat (wanneer wij ons anthropomorfiseerend zoo mogen uitdrukken), God tot zichzelf over ons „sprekend'', op een geheel andere wijze spreken moet, dan waarvan wij ons eenig „begrip'' zouden kunnen vormen; en dat, *indien* wij ons een „deelhebben'' aan Gods gedachten over ons toekennen, wij alleen van goddelijke „genade'' (*θελα δόσεις*) mogen gewagen, een genade, die dieper reikt, dan die ons reeds in ons wiskundig, natuurwetenschappelijk en wijsgeerig kennen geschonken wordt.

INHOUD.

blz.

VOORREDE.

INLEIDING. ALGEMEENE OPMERKINGEN OVER HET MENSCHELIJK KENNEN.

§ 1. DE MOEILIKHEDEN IN HET STRENGE KENNIS- BEGRIP	1
Sokrates' niet-weten. — 3. Natuurkennis en Natuur- wetenschap. — 5. Tegenstrijdigheden in het begrip „voltooide NW.” — 9. Het kennen dat toekomt aan den Absoluten Geest. — 15. Het materialistisch vooroordeel. — 21. Noodwendigheid eener tot het uiterste door- gevoerde skepsis.	
§ 2. DE GEVAREN VAN ANALOGIEËN, BEELDEN EN METAFOREN	25
De moeilijkheid der kennis van het onaanschouwelijk „zelf” als schepper der kultuur. — Onontbeerlijkheid van beelden en metaforen. De taal. — 30. Bestanddeelen van het bewustzijn. De individueele ziel een magazijn met inhouden, een stroom, een strooming. Drempel, oppervlakte, diepste grond der ziel. Een Alziel als alge- meen psychisch reservoir. Mijn ziel is aan mijn lichaam verbonden. — 37. De afgesloten gebieden van „het” fysische en „het” psychische. Het psychofysisch paral- lelisme. — 41. Het natuurkennen een afbeelden of repro- duceeren”. Het fysische verschijnt, geeft zich. — 43. Het denkend verwerken van het gegevene. — 44. Inhoud en omvang van het begrip; hogere en lagere begrippen. De structuur van het begrip, de kenmerken als deelen. De analyse. De samenhang der begrippen.	
§ 3. METHODE EN DOEL DER FILOSOFIE	48
Is de filosofie strenge wetenschap? — 50. Geen door alle deskundigen als vaststaande aanvaarde resultaten. Is de fil. voor den vooruitgang der kultuur onontbeerlijk? Kan zij aan deze leiding geven? Sofia en filosofia. — 57. Wat moet en mag de filosofie willen? En welke methode moet zij volgen? Zij moet dieper vragen, kan zij te diep vragen? — 59. De filosoof als theoreticus en practicus. Kan hij kennen wat hij niet doorleefd heeft, wat hij niet <i>is</i> ? De perfectus sapiens der Stoa.	

EERSTE HOOFDSTUK. HET KENNISBEGRIIP BIJ SOKRATES, PLATO EN ARISTOTELES.

§ 1. SOKRATES 64

S. de eerste zuiver kritische wijsgeer. — 65. Sofia als eenheid van zijn, kennen, kunnen en willen. — 67. Functie van woord en begrip. Het discursieve denken. — 71. S's afwijzing der natuurfilosofie. Het ethische als eenige object van zijn nadenken. — 78. Zijn eenzijdigheid. Goed zijn = het goede kennen. — 81. Met hem begint een omkeer in de Grieksche wereld- en levensbeschouwing. De na hem intredende verwarring aangaande de functie van het begrip en de beteekenis der praedicering.

§ 2. PLATO 83

Begrip en Idee. — 84. Ontdekking van het apriori als vorm van het menschelijk werkelijkheidsbewustzijn. Het „moet-kunnen” als postulaat. Invloed van Parmenides. Het begrip „zinnelijkheid” (ethisch en theoretisch). — 89. Het wiskundig kennen als een „deelhebben”. — 93. De tegenstelling eenheid-veelheid en de taak van den dialecticus als synopticus. Het weten van het weten. De Idee van het Goede. — 101. Bestrijding der gangbare kennispsychologie. De individueele menschenziel en de anamnesis. Mythische elementen in Plato's kennisleer. — 115. De „solist” in ons. De functie van het Woord. Het onuitsprekelijke. — 124. Plato's besef van de beperktheid van alle menschelijk kennen.

§ 3. ARISTOTELES 125

Zijn afgerond wijsgeerig begripstelsel. — 127. Het Zijnde „an sich” en de Waarheid „an sich”. Korte karakteristiek van Ar.'s Metafysika, Logika en Psychologie. — 130. De Metafysika. Het centrale begrip „doel” als het „bewegende”. De techniek en de organismen. Mogelijkheid en werkelijkheid. — 140. Bestrijding der Idee. Het Gods-begrip. — 142. De Logika. Afzonderlijke beschouwing van het denken als ken-functie. Het „bloote” denken. — 145. Het ééne, alomvattende On als geheel en de onta als deelen. Het algemeene, bijzondere en enkele. Het principium contradictionis. — 150. Ar.'s naief realisme, zijn vage rationalistisch-sensualistische kennisleer. De praedicering. — 154. Moeilijkheden in de kategorie der ousia. Het syllogisme. De kenmerken van het begrip. De sferenvergelijking. De zoogenaamde analyse. De onmiddellijke waarheden. De vaagheid van het begrip Zuivere Rede (nous). — 162. De Psychologie. Ar.'s naturalistisch-biologisch psyche-begrip. — 169. De waarneming en de gewaarwording. De verhouding daar-

van tot de Zuivere Rede, die „van buiten” in ons komt. — 176. De Ethiek. Het menschenlijke zieleleven een onderdeel van het natuurleven, en als gevolg daarvan een empiristische zedeleer. Miskennis van het probleem van het Goede. Polemieken tegen Plato's Idee. — 185. Het begrip „vrijheid”. Verwisseling van de genetische en de systematische vraagwijze. — 195. In het ethische staat niets vast. De psychologische en de ethische vrijheid. Kant's geheel afwijkende opvatting van het begrip „praktische Rede”. — 200. Goethe's karakteristiek van Plato en Aristoteles. Ar's moeilijkheden met „den slaaf in zoover hij mensch is”.

TWEDE HOOFDSTUK. HET KENNISBEGRIIP IN DE FILOSOFIE DER MIDDENEEUWEN.

INLEIDING 203

Van God, Natuur (Wereld) en Menschenziel meende de M.E. filosofie een volkomen zekere metafysische kennis te bezitten. — 205. De positie der Kerk. Haar ontstaan uit wat eenige onontwikkelde menschen „doorleefd” hadden aan en door den persoon Jezus Christus, als Verlosser, Heiland, Middelaar, Messias. De nieuwe christelijke zedelijkheid. — 209. De noodwendige vorming eener dogmatiek met behulp van de begrippen der antieke wijsbegeerte. De verintellectualiseering van het begrip „geloof”. — 217. Verschillende stroomingen en tijdperken der Scholastiek.

§ 1. HET PROBLEEM DER UNIVERSALIA 218

Het algemeene (van het begrip) in zijn verhouding tot de enkele, concrete dingen en personen. — 223. Het bepaalde begrip als antwoord op een bepaalde vraag. Verschillende vraagrichtingen naar aanleiding van het in een „hier en nu” doorleefde, (de metafysische, psychologische, natuurkundige, juridisch-ethische, aesthetische, godsdienstig-geloovige), en de daarmede corresponderende verschillende beteekenissen van het woord „is”. Het begrip „hond” en het ding „hond”. De sferenvergelijking der analytische logika. — 231. De metaforen in de Boethius-passage. De drie partijen (universalia ante rem, in re, post rem).

§ 2. DE HARMONIE VAN REDE EN OPENBARING . . . 235

De continuïteit tusschen het hemelsche en het aardsche. Het gezag der Kerk in het geheele geestelijk leven. Bloei-periode der Scholastiek. — 238. Thomas van Aquino. Verhouding van Rede en Openbaring. Th.'s vereering van Aristoteles. Gods bestaan door Ar.

„bewezen”. Zelfstandigheid van het kennen door het lumen naturale. Verhouding tot Plato. — 247. Het theoretisch kennen en het Unbedingte. Het begrip „alle”. — Thomas en de aristotelische ethiek. De polemieek van het moderne Thomisme tegen Kant.

§ 3. DE GELEIDELIJKE VERSTORING DER HARMONIE VAN REDE EN OPENBARING 255.

256. Het opkomen van de leer der dubbele waarheid. Roger Bacon: zijn polemieek tegen Aristoteles en Thomas. Aanbeveling van de studie der bronnen en van empirisch natuuronderzoek. De wiskunde geeft alleen echte bewijzen. — 258. Duns Scotus. Het primaat van den wil. De onbewijsbaarheid van sommige, door Thomas als bewijsbaar beschouwde, metafysische waarheden. God had ook geheel andere zedelijke geboden kunnen geven. — De Socratische het eigenlijke „zijn” van Sokrates. — 263. Occam. Zijn beteekenis voor de logika en psychologie van het natuorkennen. Abstractieve en intuitieve kennis. Begrip en woord. De theologie geen strenge wetenschap. — 271. Moderne miskenning van de beteekenis der M.E. wijsbegeerte. Het mooie en ware daarin.

DERDE HOOFDSTUK. HET KENNISBEGRIP IN DE PERIODE VAN DE RENAISSANCE TOT AAN KANT.

§ 1. RENAISSANCE. HUMANISME EN REFORMATIE . . 277

Het verderf in de kerk. Conflicten met de Natuurwetenschap. Algemeen verlangen naar een geheel nieuwe wereld- en levensbeschouwing en levenshouding. De leus: terug tot den Eros theoretikos der Grieken en den Rechtsstaat der Romeinen. Invloed der nieuwontdekte antieke wijsbegeerte. — 283. De Italiaansche en Duitse natuurfilosofie. De natuur als en levend, bezielde organisme. Plato en Aristoteles. De aristotelische kennispsychologie. — 287. Geheel ander natuurbegrip bij de grondleggers der moderne fysika (Lionardo—Galilei). Hun bestrijding der aristotelische metafysische grondbegrippen (forma substantialis, materie, beweging). — 296. De oppositie der aristotelici. De moderne fysika en Plato's anamnesis-leer. — 301. De Reformatie. De leus: terug tot het Evangelie. Het revolutionaire in Luther. Zijn verhouding tot het Humanisme. — 319. Zijn bestrijding van de „leer” der R.Kath. kerk. Het gezag van „Gods Woord”. Het noodwendig ontstaan eener protestantsche dogmatiek. Melanchthon en Aristoteles. Het oordeel der R.Kath. Kerk over Luther.

§ 2. DESCARTES 323

Descartes' intellectualisme. Zijn skepsis en methodus veritatem investigandi; zijn vrees voor conflicten met de geestelijkheid. Theorie en leven. Moeilijkheid in alle begrippen, waarvan men in het filosofeeren uitgaat. — 332. Het criterium der waarheid (ware voorstelling), het clare et distincte percipere, nog weer te fundeeren op de overtuiging, dat God ons niet kan willen bedriegen. Eindige en oneindige geest. Ingeboren voorstellingen. Intuitus en deductio. — 340. Voor- en nadeelen van het gebruik van den term God in de filosofie. — 343. De autonomie der menschelijke rede. — 345. Moeilijkheden in de verhouding van de boven-empirische tot de empirische waarheden. De menschelijke geest en de menschelijke ziel. — 49. Het eigenaardige in het fundamentele oordeel „ik ben een mensch, en dus beperkte geest”. — 353. De tegenstelling van het fysische en het psychische, en die van de verandering in het natuurdig en in de menschenziel. — 359. De illusie aangaande de begrippen Ik en Existencia als simplicissimae notiones.

§ 3. DE PERIODE VAN DESCARTES TOT KANT 360

Rationalisme en sensualistisch empirisme. — 361. Grootte invloed van Locke. Zijn stellen van het kennis-probleem. De kennis zal door psychologische analyse verklaard worden. Het Proteusachtige begrip reflection. De verhouding van Psychologie en Filosofie. — 373. Berkeley. — 374. Hume. Causaliteit en Associatie. Zijn beoordeeling der wonderen. — 379. De Aufklärung. Descartes zelf wendde zijn twijfelprincipe (en de autonomie van het denken) niet aan op sociaal, politiek en religieus gebied. — 385. Natuurlijke religie. Leibniz en Wolff. Lessing en de „zufällige Geschichtswahrheiten”.

VIERDE HOOFDSTUK. HET KENNISBEGRIIP BIJ KANT.

§ 1. SOKRATES, PLATO EN KANT. KANT'S UITGANGSPUNT 393

Het primaat der praktische Rede. — 398. Plato en het begrip zedelijk kwaad. Kant's „das radikal Böse in der menschlichen Natur”. — 403. Parmenides' niet-Zijnde. Natuurkennis en zelfkennis. De mogelijkheid der theoretische en der ethische verkeerdheid. — 411. Kant's uitgangspunt een niet-theoretisch bewustzijn. Het apriori en het aposteriori. — 417. Kant als de filosoof der kultuur. Kan het „bestaan” van Natuurwetenschap empirisch geconstateerd worden? Natuurkennis en natuur-

wetenschap. De laatste moet bewust gewild worden. — 421. Dat recht en zedelijkheid geen leege woorden zijn, kan niet bewezen worden. Het begrip levensgeluk als einddoel van een redelijk willen onbruikbaar. — 425. De goede wil is op zichzelf gericht. Moeilijkheden in het begrip der zuivere praktische rede. Doel van de kritiek der praktische rede.

§ 2. VORM EN VOLGORDE VAN KANT'S HOOFDWERKEN.

LOGIKA EN KENNISPSYCHOLOGIE 431

Kant als wijsgeerig schrijver. De bezwaren, waarmede hij in zijn terminologie te kampen had. Zijn zorgeloosheid, b.v. in het gebruik der termen objectief-subjectief. Zijn voorbeelden (b.v. voor de Wahrnehmungs en Erfahrungsurtheile) niet voorzichtig gekozen en onvoldoende toegelicht. — Rust de ethische kennis toch weer op een theoretische basis? — 437. Kant's onzekere houding tegenover de bestaande (analytische) logika en (rationeele en empirische) psychologie. Transcendentale logika en transcendentale psychologie. De moeilijkheden in de doorvoering der (van de mathematische fysika uitgaande) transcendentale methode. — 444. Is er één psychologie? Verschillende opvattingen van de taak dezer wetenschap (Rickert, Herrmann, Cohen, Natorp, Husserl, Wertheimer, Bergson). — 450. Kant's fundamenteele onderscheiding van analytisch en synthetisch oordeelen. De zoogenaamde analytische logika. Woordensamenhang — begrippensamenhang — werkelijkheidssamenhang. Relaties in de stof (het gegevene) en in den vorm (het verwerkende).

§ 3. DE LOGISCHE EN PSYCHOLOGISCHE GRONDSLAGEN VAN HET NATUURKENNEN 472

Doel van de Kritik d. r. Vernunft I door vernietiging der ouderwetsche metafysika voor een kritische ethiek de baan vrij te maken II klaarheid te brengen aangaande de grondslagen van het wis- en natuurkundig kennen. — 478. De äusseren Sinn. De idealiteit der ruimte. Het concrete beeld, de ééne samenhang aller beelden. Mill's permanent possibilities of sensation. — 483. De tijd. De geheel eenige evidentie van het in zinnelijke aanschouwing gegevene. — 487. De psychologische termen I Sinnliche Anschauung II Denken (gesplitst in Verstand en Vernunft). Cohen's verwerping der Anschauung. „Gewaarworden" (het besef aanduidend dat wij niet God zijn) als grensbegrip. Wie is de gever van het gegevene? — 491. De innere Sinn afhankelijk van den äusseren. Strijd van rationalisme en empirisme. — 497. Sensation en perception. De Einbildungskraft als psychisch vermogen. De verhouding van het denken

tot 1e de zinnelijkheid en 2e de aanschouwing, in de Grieksche filosofie. Kant's wijziging. — 507. De perken der psychologische Analyse (metaphysische en transcendente Erörterung). Ruimte en tijd als behoorend tot den vorm der menschelijke kennis. Leer van het schematisme. — 518. Vaststelling der Grundsätze van het natuurkennen. Stadler's verbeteringen. Het „te“ en het „zuivere“ denken. — [522. Parenthesis: litteratuur voor Kant-studie]. — 525. Begrip en Idee. De mögliche Erfahrung als „etwas ganz zufälliges“. — 536. Verstand en Vernunft (mögliche Erfahrung — systematische Erfahrung). Het Princip der Urtheilskraft. Het begrip Zwckmässigkeit als Gesetzmässigkeit des Zufälligen. De formeele doelmatigheid. Constitutief en regulatief. Doel en intelligentie. — 550. De objectieve doelmatigheid. De begrippen „leven“ en „organisme“. De antinomie der Urtheilskraft. — 556. Slotwoord. De waarheid in Aristoteles' teleologische natuurverklaring. Kant's anthropocentrisme. De filosofie als „die menschliche Weisheit vom Wesen des Menschen“ (Cohen).
